مجموع رسائل

الحافظ العلائي

للإمام الحافظ الفقيه الأصولي

صلاح الدين خليل بن كيكلدي بن عبد الله

أبي سعيد العلائي

(٦٩٤-٧٦١هـ)

تحقيق

وائل محمد بكر زهران

المجلد الخامس

الناشر

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

صلاح الدين العلائى، خليل كيكلدى بن عبد الله العلائى، ١٢٩٥-١٣٥٩ .

مجموع رسائل الحافظ العلائى/ لصلاح الدين خليل بن كيكلدى بن عبد الله أبى سعيد العلائى؛ تحقيق وائل محمد بكر زهران. - القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠١٤ .

مج ٥ ؛ سم

تدمك ٧ ١٦٩ ٣٤٠ ٩٧٧ ٩٧٨

١- الحديث -إسناد

أ- العنوان

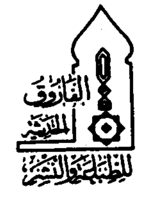
٢٣٢

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

رقم الإيداع ٢٢٠٦ / ٢٠١٤

الترقيم الدولى 978-977-340-169-7

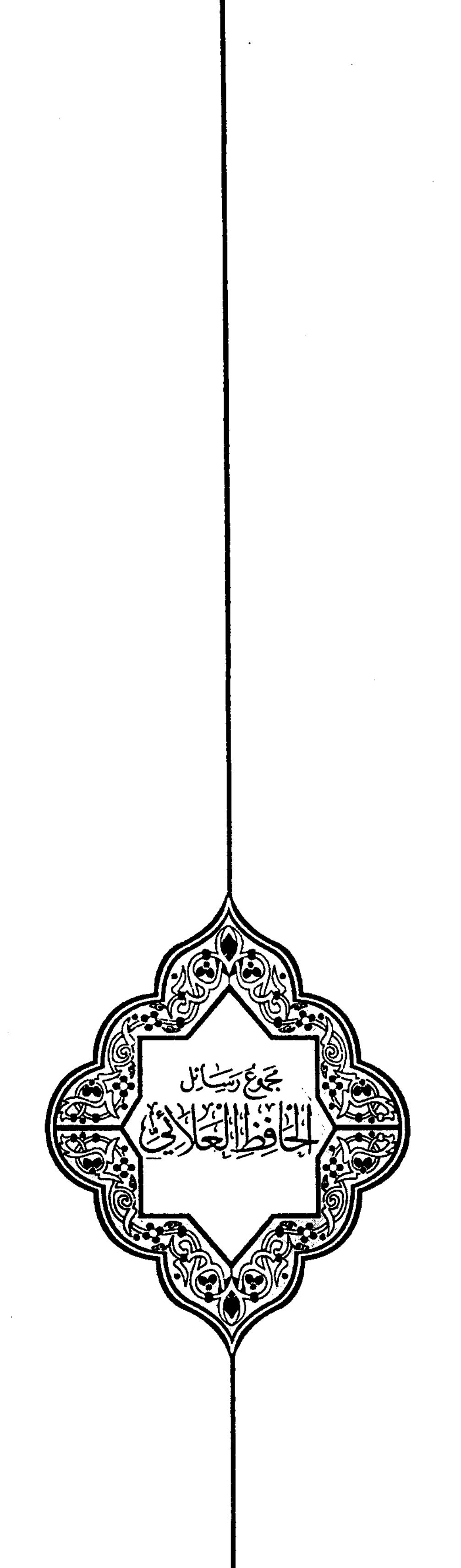


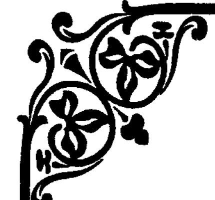
الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

٣ درب شريف - خلف رقم ٦٠ ش راتب باشا - حدائق شبرا - القاهرة

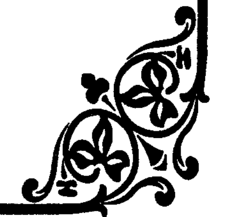
هاتف : ٢٤٣٠٧٥٢٦ فاكس : ٢٢٠٥٥٦٨٨ (٠٠٢٠٢)

Web Site : www.dar-alfarouk.com


مجموع رسائل
الحافظ العلائي



الأربعون الإلهية
من رواية خير البرية



مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ الأمين، المبعوث رحمةً للعالمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعدُ: فهذه قطعة من رسالة مختصرة نافعة، إن شاء الله تعالى، للحافظ العلائي رَحِمَهُ اللَّهُ، تُطبع لأول مرة، كم كنت أتمنى أن أقف على نسخةٍ كاملة لها لما بها من فوائد، والحمد لله على كل حال.

توصيف النسخة الخطية

اعتمدت في تحقيقي على نسخة خطيَّةٍ وحيدةٍ لم أقف على غير ذلك، وهي قطعة صغيرة في نهاية النسخة الخطية لكتاب «الأمالي الأربعين المغنية» وهي مصورة من مركز الملك فيصل عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة المرعشي بقم بإيران تحت رقم(١٣٦٥) من ق٥٢ب-ق٥٨أ.

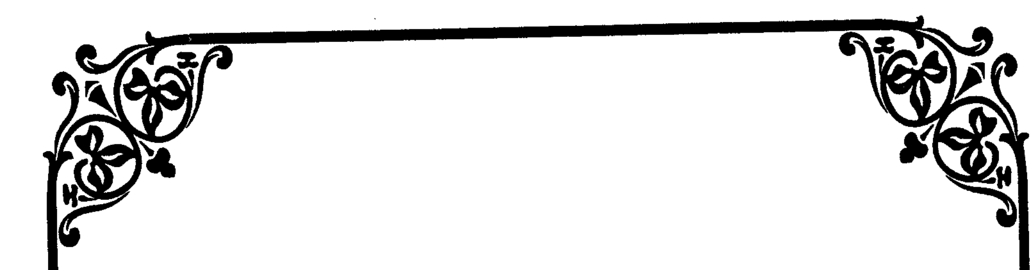
توثيق الكتاب

- نسبه له الصفدي في «أعيان العصر» (٢/ ٣٣٠)، والحسيني في «ذيل تذكرة الحفاظ» (ص٢٩)، والمقريزي في «درر العقود الفريدة» (٣/ ٣٩٦)، والكتاني في «فهرس الفهارس» (٢/ ٧٩٠).

-جاء في نهاية النسخة ما نصه: آخر كتاب الأربعين الإلهية من رواية خير البرية.

-النسخة عليها سماعات على الحافظ العلائي رَحِمَهُ اللَّهُ.

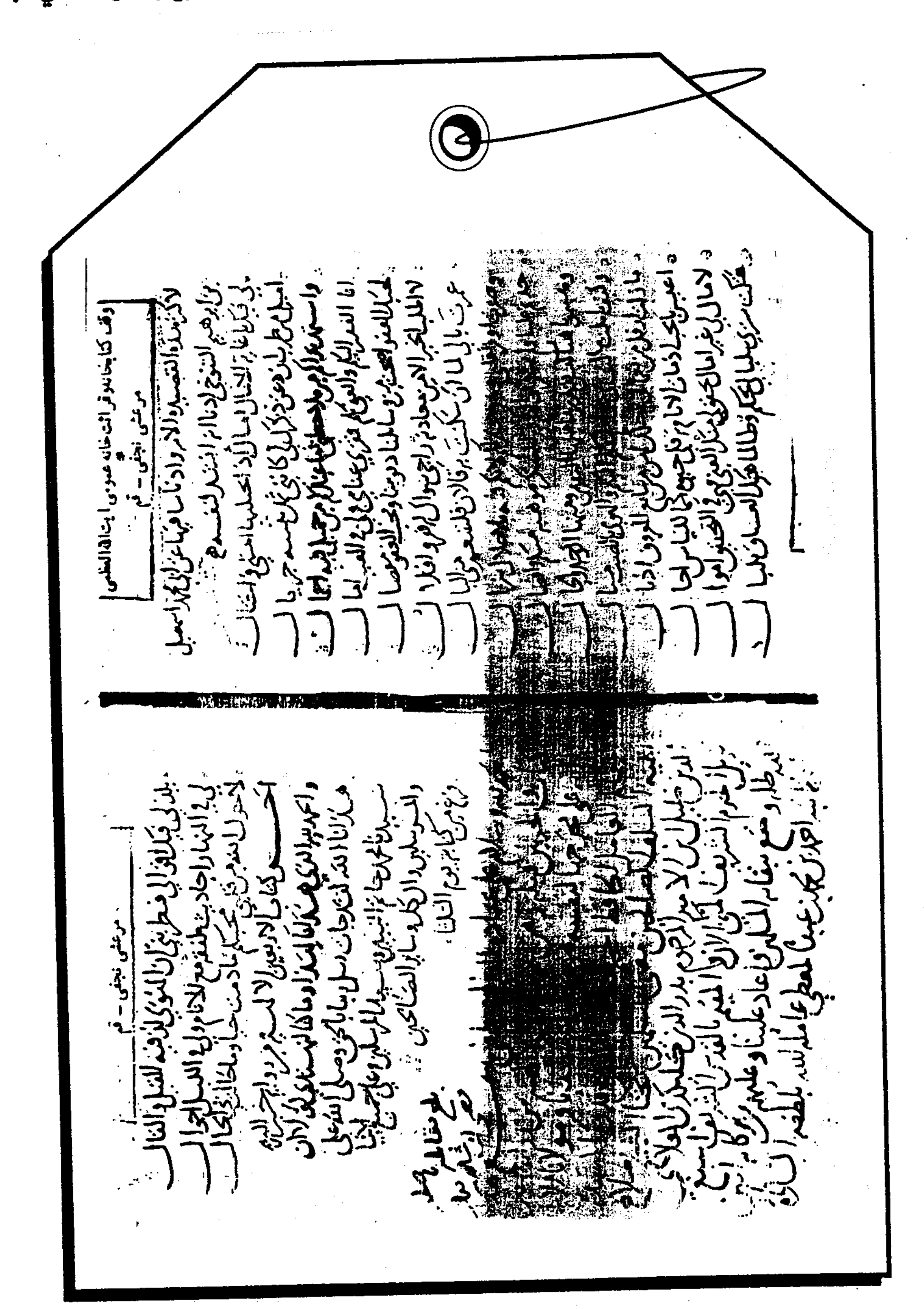
-روى العلائي الأحاديث بأسانيده المعروفة عن شيوخه المعروفين.



نماذج من النسخة الخطية



الورقة الأولى



الورقة الأخيرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ عُمَرَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ مُشَرَّفٍ سَمَاعًا عَلَيْهِمَا فِي آخَرِينَ.

قَالَ الْأَوَّلُ: أَخْبَرَنَا أَبِي وَمُحَمَّدُ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْإِرْبِلِيُّ وَطَائِفَةٌ قَالُوا: أَخْبَرَنَا بَرَكَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْقُرَشِيُّ، أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ الْأَكْفَانِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَافِظُ الْخَطِيبُ ح

وَقَالَ شَيْخُنَا الثَّانِي: أَنْبَأَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللهِ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ سَهْلٍ، عَنِ الْخَطِيبِ هَذَا، أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَوْهَرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ الْخَزَّازُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَاعِدٍ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَرْوَزِيُّ، أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، أَخْبَرَنَا بَكَّارُ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ: سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مُنَبِّهٍ يَقُولُ: قَالَ اللهُ تَعَالَى فِيمَا يَعِيبُ بِهِ أَحْبَارَ بَنِي إِسْرَائِيلَ: تَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ الدِّينِ، وَتَعَلَّمُونَ لِغَيْرِ الْعَمَلِ، وَتَبْتَاعُونَ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ، تَلْبَسُونَ جُلُودَ الضَّأْنِ، وَتُخْفُونَ أَنْفُسَ الذِّئَابِ، وَتُنَقُّونَ الْقَذَى مِنْ شَرَابِكُمْ، وَتَبْتَلِعُونَ أَمْثَالَ الْجِبَالِ مِنَ الْحَرَامِ، وَتُثَقِّلُونَ الدِّينَ عَلَى النَّاسِ أَمْثَالَ الْجِبَالِ، وَلَا تُعِينُونَهُمْ بِرَفْعِ الْخَنَاصِرِ، تُطَوِّلُونَ الصَّلَاةَ، وَتُبَيِّضُونَ الثِّيَابَ، تَقْتَنِصُونَ مَالَ الْيَتِيمِ وَالْأَرْمَلَةِ، فَبِعِزَّتِي حَلَفْتُ لَأَضْرِبَنَّكُمْ بِفِتْنَةٍ يَضِلُّ فِيهَا رَأْيُ كُلِّ ذِي رَأْيٍ وَحِكْمَةُ الْحَكِيمِ(١).

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَحْمَدَ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَخْبَرَتْنَا شُهْدَةُ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْقَادِرِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْحُرْفِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلْمَانَ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي الدُّنْيَا، حَدَّثَنِي حَمْزَةُ بْنُ الْعَبَّاسِ، حَدَّثَنَا عَبْدَانُ بْنُ عُثْمَانَ،

---

(١) رواه ابن المبارك في «الزهد» (٤٧٠) كما رواه من طريقه العلائي.

ورواه أبو داود السجستاني في «الزهد» (٧)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٤/ ٢٨) من طريق ابن المبارك به.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ يَعْنِي ابْنَ الْمُبَارَكِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَلَامٍ رضي الله عنه أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ الصلاة والسَّلَامُ قَالَ: يَا رَبِّ، مَا الشُّكْرُ الَّذِي يَنْبَغِي لَكَ؟

قَالَ: «يَا مُوسَى، لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِي»[١].

وَبِهِ إِلَى ابْنِ أَبِي الدُّنْيَا قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو عَلِيٍّ الْمَدَائِنِيُّ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ شَيْخٍ من قريشٍ يُكَنَّى أَبَا جَعْفَرٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، قَالَ: قَرَأْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ: إِنَّ اللهَ عز وجل يَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ، خَيْرِي يَنْزِلُ إِلَيْكَ، وَشَرُّكَ يَصْعَدُ إِلَيَّ، وَأَتَحَبَّبُ إِلَيْكَ بِالنِّعَمِ، وَتَتَبَغَّضُ إِلَيَّ بِالْمَعَاصِي، وَلَا يَزَالُ مَلَكٌ كَرِيمٌ قَدْ عَرَجَ إِلَيَّ مِنْكَ بِعَمَلٍ قَبِيحٍ[٢].

وَأَخْبَرَنَا الزَّاهِدُ أَبُو الْبَرَكَاتِ شَعْبَانُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الإِرْبِلِيُّ سَمَاعًا عَلَيْهِ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الدِّمَشْقِيُّ، أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللهِ بْنُ عَلِيٍّ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْفَرَّاءِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْحَسَنِ الضَّرَّابُ، أَخْبَرَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَرْوَانَ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي الدُّنْيَا، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ قُرَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ الْمُنْعِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ قال: أَوْحَى اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: يَا مُوسَى لَوْ شِئْتُ أَنْ أُزَيِّنَكُمَا بِزِينَةٍ يَعْلَمُ فِرْعَوْنُ حِينَ يَنْظُرُ إِلَيْهَا أَنَّ مَقْدِرَتَهُ تَعْجَزُ عَمَّا أُوتِيتُمَا فَعَلْتُ، وَلَكِنِّي أَرْغَبُ بِكُمَا عَنْ ذَلِكَ وَأَزْوِيهِ عَنْكُمَا، وَهَكَذَا أَفْعَلُ بِأَوْلِيَائِي، إِنِّي لَأَذُودُهُمْ عَنْ نَعِيمِهَا وَرَخَائِهَا كَمَا يَذُودُ الرَّاعِي الشَّفِيقُ غَنَمَهُ عَنْ مَرَاتِعِ الْهَلَكَةِ، وَإِنِّي لَأَحْمِيهُمْ عَيْشَهَا وَسَلْوَتَهَا كَمَا يُجَنِّبُ الرَّاعِي الشَّفِيقُ إِبِلَهُ مَبَارِكَ الغِرَّةِ، وَمَا ذَاكَ لِهَوَانِهِمْ عَلَيَّ، وَلَكِنْ لِيَسْتَكْمِلُوا نَصِيبَهُمْ مِنْ

---

(١) رواه ابن المبارك في «الزهد» (٩٤٢)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (٣٩) كما رواه من طريقهما العلائي.

(٢) رواه ابن أبي الدنيا في «الشكر» (٤٣) كما رواه من طريقه العلائي.

كَرَامَتِي سَالِمًا مُوفَرًا لَمْ يَكْلِمْهُ الطَّمَعُ، وَلَا يُطْغِيهِ الْهَوَى، وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَنْ يَتَزَيَّنَ لِيَ الْعِبَادُ بِزِينَةٍ أَبْلَغُ فِيمَا عِنْدِي مِنَ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا، إِنَّمَا هُوَ زِينَةُ الْأَبْرَارِ عِنْدِي، وَآنَقُ مَا تَزَيَّنَ بِهِ الْعِبَادُ فِي عَيْنِي مِنْهَا لِبَاسٌ يُعْرَفُونَ بِهِ السَّكِينَةَ وَالْخُشُوعَ، سِيمَاهُمُ النُّحُولُ وَالسُّجُودُ، أُولَئِكَ أَوْلِيَائِي حَقًّا، فَإِذَا لَقِيتَهُمْ؛ فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ، وَذَلِّلْ لَهُمْ قَلْبَكَ وَلِسَانَكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا وَأَخَافَهُ؛ فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَبَادَانِي، وَعَرَّضَنِي بِنَفْسِهِ وَدَعَانِي إِلَيْهَا، وَأَنَا أَسْرَعُ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي؛ أَفَيَظُنُّ الَّذِي يُحَارِبُنِي فِيهِمْ أَنَّهُ يَقُومُ لِي، أَمْ يَظُنُّ الَّذِي يُعَادِينِي فِيهِمْ أَنَّهُ يُعْجِزَنِي، أَمْ يَظُنُّ الَّذِي يُبَادِرُنِي إِلَيْهِمْ أَنَّهُ يَسْبِقَنِي أَوْ يَفُوتُنِي؟ كَيْفَ وَأَنَا الثَّائِرُ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَا أَكِلُ نُصْرَتَهُمْ إِلَى غَيْرِي، يَا مُوسَى أَنَا إِلَهُكَ الدَّيَّانُ، لَا تَسْتَذِلَّ الْفَقِيرَ، وَلَا تَغْبِطِ الْغَنِيَّ بِشَيْءٍ، وَكُنْ عِنْدَ ذِكْرِي خَاشِعًا، وَعِنْدَ تِلَاوَةِ وَحْيِي طَمِعًا، أَسْمِعْنِي لَذَاذَةَ التَّوْرَاةِ بِصَوْتٍ حَزِينٍ[1].

عبد المنعم هو ابن إدريس ضعيف جدًّا، فما أجدر هذا الكلام أن يكون صحيحًا.

أَخْبَرَنَا الْقَاسِمَ بْنُ مُظَفَّرٍ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَسَّانَ حُضُورًا ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْحَافِظُ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الشَّرِيفُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَزْوِينِيُّ، حَدَّثَنِي أَبِي، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ طَرِيفٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ أَنَّ مُوسَى عليه الصلاة والسلام سَأَلَ رَبَّهُ تبارك وتعالى فَقَالَ: أَيْ رَبِّ، مَنِ الَّذِينَ يَرِثُونَ دَارَ قُدْسِكَ؟ قَالَ: يَا مُوسَى، هُمُ النَّقِيَّةُ أَبْدَانُهُمْ، الطَّاهِرَةُ قُلُوبُهُمْ، الَّذِينَ إِذَا ذُكِرْتُ ذَكَرُونِي، وَإِذَا ذَكَرُونِي ذَكَرْتُهُمْ، الَّذِينَ يَتَحَابُّونَ بِجَلَالِي،

---

(١) رواه أبو بكر الدينوري في «المجالسة وجواهر العلم» (١٨٩٤) كما رواه من طريقه العلائي، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٦١/ ٥٩) من طريق ابن أبي الدنيا.

وَيَعْمُرُونَ مَسَاجِدِي، وَيَسْتَغْفِرُونِي بِالْأَسْحَارِ، الَّذِينَ يُنِيبُونَ إِلَى ذِكْرِي كَمَا تُنِيبُ النُّسُورُ إِلَى وُكُورِهَا، الَّذِينَ يَغْضَبُونَ لِمَحَارِمِي إِذَا اسْتُحِلَّتْ كَمَا يَغْضَبُ النَّمِرُ إِذَا حَرِبَ(١).

أَخْبَرَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُظَفَّرٍ بِقِرَاءَتِي، عَنِ الأَنْجَبِ بْنِ أَبِي السَّعَادَاتِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي، أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ طَلْحَةَ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ الْحِنَّائِيُّ، أَخْبَرَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّقَّاقُ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ زِيَادٍ، حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ خَيْثَمَةَ قَالَ: مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَاةِ: ابْنَ آدَمَ، تَفَرَّغْ لِعِبَادَتِي أَمْلَأْ قَلْبَكَ غِنًى، وَأَسُدَّ فَقْرَكَ، وَإِلَّا تَفْعَلْ أَمْلَأْ قَلْبَكَ شُغْلًا، وَلَا أَسُدُّ فَقْرَكَ(٢).

وَأَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ الْمُعَدِّلُ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ، أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللهِ بْنُ الْبُوصِيرِيُّ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْفَرَّاءِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَرْوَانَ الدِّينَوَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي الدُّنْيَا، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ الْوَاحِدِ: أَوْحَى اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى مُوسَى عليه السلام: إِذَا رَأَيْتَ الْغِنَى مُقْبِلًا فَقُلْ: ذَنْبٌ عُجِّلَتْ عُقُوبَتُهُ، وَإِذَا رَأَيْتَ الْفَقْرَ مُقْبِلًا فَقُلْ: مَرْحَبًا بِشِعَارِ الصَّالِحِينَ(٣).

وَبِهِ إِلَى ابْنِ أَبِي الدُّنْيَا، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ صَالِحٍ الْمُرِّيِّ؛ قَالَ: أَوْحَى اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى دَاوُدَ عليه السلام: يَا دَاوُدُ اسْمَعْ مِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ: إِنَّهُ مَنْ ذَكَرَ ذُنُوبَهُ فِي الْخَلَاءِ فَاسْتَحْيَى عِنْدَ ذِكْرِهَا؛ سَتَرْتُهَا عَنِ الْحَفَظَةِ وَغَفَرْتُهَا لَهُ، يَا دَاوُدُ اسْمَعْ مِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنَ الذُّنُوبِ حَشْوَ الأَرْضِ مِنْ

---

(١) رواه محمد بن إدريس في «الزهد» (٤) كما رواه من طريقه العلائي.

(٢) رواه رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٤/ ١١٦)، وأبو عبيد في «الخطب والمواعظ» (٤٦).

(٣) رواه الدينوري في «المجالسة وجواهر العلم» (٤/ ٤٥٢) كما رواه من طريقه العلائي.

شَرْقِهَا إِلَى غَرْبِهَا ثُمَّ نَدِمَ عَلَيْهَا حَلْبَ شَاةٍ؛ سَتَرْتُهَا عَنِ الْحَفَظَةِ وَغَفَرْتُهَا لَهُ، يَا دَاوُدُ اسْمَعْ مِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ حَسَنَةً وَاحِدَةً؛ أَدْخَلْتُهُ جَنَّتِي.

فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ عليه السلام: وَمَا تِلْكَ الْحَسَنَةُ؟

قَالَ: تَكْشِفُ عَنْ مَكْرُوبٍ كَرْبًا وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ(١).

وَبِهِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَالِبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو حَذَيْفَةَ قَالَ: سَمِعْتُ الثَّوْرِيَّ يَعْنِي سُفْيَانَ يَقُولُ: قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي بَعْضِ كُتُبِهِ: مَا أَحَدٌ أَطَاعَنِي إِلَّا اسْتَجَبْتُ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَدْعُونِي وَأَعْطَيْتُهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَسْأَلَنِي(٢).

وَبِهِ قَالَ الدِّينَوَرِيُّ: أَنْشَدَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَالَةَ فِي نَعِيمِ أَهْلِ الْجَنَّةِ: [الطويل]

سَحَابٌ عَلَى أَهْلِ الْفَرَادِيسِ تُشْرِفُ ... وَرِيحٌ زَكِيُّ الْمِسْكِ تَهْفُو وَتَعْصِفُ
بِغَيْرِ رُعُودٍ لَا وَلَا لَمْعِ بَارِقٍ ... وَلَا صَيِّبٍ فِيهِ الصَّوَاعِقُ تَرْجُفُ
وَلَكِنْ سَحَابٌ مِنْ سَحَائِبِ رَحْمَةٍ ... تُدَلَّلُ سُكَّانَ الْجَلِيلِ وَتُتْحِفُ
وَتِلْكَ سَحَابٌ لَيْسَ تُكْدَى سِجَالُهَا ... وَلَا بِمَهَارِيقِ الْمَوَاعِيدِ تُخْلَفُ
تَدُورُ عَلَيْهِمْ فَوْقَ غَايَةِ سُؤْلِهِمْ ... فَهُمْ فِي نَعِيمٍ مَا لَهُمْ عَنْهُ مَصْرِفُ
تُنَادِي بِصَوْتٍ لَا يَفُوتُ جَمِيعَهُمْ ... سَلُونِي أُوَاتِيكُمْ وَلا أَتَكَلَّفُ
سَلُوا وَاحْفِلُوا واسْتَكْثِرُوا لَا تُقَصِّرُوا ... فَإِنِّي عَلَيْكُمْ بِالسُّرُورِ سَأَعْطِفُ
فَمَا اقْتَرَحُوا شَيْئًا فَخَابَ اقْتِرَاحُهُمْ ... وَلَكِنَّهُمْ زِيدُوا عَطَاءً وَأُتْحِفُوا
بِأَيَّةِ أَعْمَالٍ رَقَوْا دَرَجَاتِهِمْ ... وَخُصُّوا بِفَضْلِ اللهِ وَاللهُ أَرْأَفُ
أُولَئِكَ كَانُوا يَنْصَحُونَ مَلِيكَهُمْ ... وَكُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مِنَ النَّفْسِ يُنْصِفُ(٣)

---

(١) رواه الدينوري في «المجالسة وجواهر العلم» (٤/ ٥٠٥) كما رواه من طريقه العلائي.

(٢) رواه الدينوري في «المجالسة وجواهر العلم» (٣/ ٢٨٥، ٧/ ٩٧) كما رواه من طريقه العلائي.

(٣) رواه الدينوري في «المجالسة وجواهر العلم» (٤/ ٤٢١) كما رواه من طريقه العلائي.

أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَمْزَةَ غَيرَ مَرَّةٍ سَمَاعًا وَقِرَاءَةً قال: أَخْبَرَنَا جعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ، أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو طَاهِرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ السِّلَفِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو مُطِيع مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْمِصْرِيُّ إِمْلَاءً، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ ميلَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَيَّانَ إِمْلَاءً، حدثنِي الْوَلِيدُ بْنُ أَبَانٍ، أَنْشَدَنَا أَبُو بَكْرٍ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شَاذَانَ لِأَحْمَدَ بْنِ رَوْحٍ: [الوافر]

جَلَالُكَ يَا مُهَيْمِنُ لَا يَبِيدُ ... وَمُلْكُكَ دَائِمًا أَبَدًا جَدِيدُ

وَحُكْمُكَ نَافِذٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ ... فَلَيْسَ يَكُونُ إِلَّا مَا تُرِيدُ

إِذَا نَاجَاكَ مُضْطَرٌّ غَرِيقٌ ... وَقَالَ مُؤَمِّلًا أَنْتَ الْحَمِيدُ

إِلَيْكَ شَكَوْتُ مُضْطَرًّا كُرُوبِي ... وَضُرِّي إِنَّكَ الْبَرُّ الْوَدُودُ

فَكَمْ مِنْ وَالِهٍ غَرِقٍ كَئِيبٍ ... وَمُضْطَرٍّ بِهِ جَهْدٌ شَدِيدُ

وَذِي جَهْلٍ وَسَوْءَاتٍ وَقُبْحٍ ... دَعَاكَ فَقَالَ إِنِّي لَا أَعُودُ

أَجَبْتَهُمُ مُغِيثًا يَا مَلِيكِي ... وَقُلْتَ لَدَيَّ لَا يَشْقَى مُرِيدُ

أُجِيبُ السَّائِلِينَ وَلَا أُبَالِي ... وَعِنْدِي كُلُّ مَا سَأَلُوا عَتِيدُ

أَنْشَدَتْنَا أُمُّ عَبْدِ اللهِ زَيْنَبُ ابْنَةُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بِقِرَاءَتِي عَلَيْهَا، عَنِ الْعَلَّامَةِ أَبِي زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنِ يُوسُفَ الْبَغْدَادِيِّ فِي كِتَابِهِ إِلَيْهَا وَأَنْشَدَ لِنَفْسِهِ: [الطويل]

تَبَارَكَ رَبُّ الْعَرْشِ مُحْكِمُ أَمْرِهِ ... وَمُنْشِئُ أَخْلَاقِ الْبَرِيَّةِ إِنْشَاءَا

وَسُبْحَانَ مُحْيِي خَلْقِهِ وَمُمِيتِهِمْ ... وَبَاعِثِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ شَاءَا

تَعَالَى عَنِ الْأَضْدَادِ جَلَّ إِلَهُنَا ... وَجَلَّ عَنِ التَّشْبِيهِ وَصْفًا وَأَسْمَاءَا

فَكُنْ ذَاكِرًا لِلَّهِ شَاكِرَ صُنْعِهِ ... وَذَكِّرْ هِنْدَ وَالرَّبَابَ وَأَسْمَاءَا

فَإِنَّ عِبَادَ اللهِ جَدُّوا وَجَاهَدُوا ... فَأَمْسَوْا عَنِ الْأَخْبَارِ وَالصَّوْمِ إِنْضَاءَا

وَمَنْ يَسْعَ فِي الْخَيْرَاتِ فِيهِ مُخْلِصًا ... سَيَحْمَدُ نُورَ الْخَيْرِ فِي الْقَبْرِ إِنْ ضَاءَا

وَمَـنْ عَظَّـمَ الـرَّحْمَنَ عَظَّـمَ قَـدْرَهُ وَأَنْجَاهُ مِـنْ شَـرِّ الْحَـوَادِثِ إِنْجَـاءَا
وَإِنْ غَـابَ عَـنْ إِخْوَانِهِ اسْتَوْحَشُوا لَـهُ وَأَبْـدَوْا لَـهُ بِـشْرَ الْمَـوَدَّةِ إِنْ جَـاءَا

وَأَنْشَدَنِي جَدِّي أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْقُرَشِيُّ بِقَرَاءَتِي عَلَيْهِ لِأَكْثَرِ هَذِهِ الْقَصِيدَةِ اللَّامِيَّةِ وَإِذْنًا بِبَاقِيهَا عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّنُوخِيِّ إِذْنًا أَنَّهُ أَنْشَدَ لِنَفْسِهِ: [البسيط]

لِـي فِيـكَ يَـا غَايَـةَ الْآمَـالِ آمَـالُ إِذَا تَخَيَّلْتُهَـا أَمْـشِي وَأَخْتَـالُ
أَمِيـلُ مِـنْ طَـرَبٍ إِنْ عَـزَّ ذِكْـرُكَ لِـي كَـأَنَّنِي ثَمِـلٌ تُثْنِيـهِ جِرْيَـالُ
وَأَسْـتَمِدُّ نَـدَاكُمْ مِـنْ مُلَاحَظَتِـي مَـا عِنْـدَكُمْ مِـنْ جَمِيـلٍ فِيـهِ إِجْمَـالُ
أَنَـا الْفَقِيـرُ إِلَـيْكُمْ وَالْغَنِـيُّ بِكُـمْ فَقْـرِي غِنَـايَ وَلِـي فِـي الْغَيْـبِ آمَـالُ
لِحُبِّكَ الْعَفْـوَ أَضْـحَتْ مِـنْ وَسَـائِلِنَا ذُنُوبُنَـا وَمُحِـبُّ الْعَفْـوِ مِفْـضَالُ
لَا أَطْلُـبُ الْخَيْـرَ إِلَّا مِـنْ مَعَادِنِـهِ رَاجِـي سِـوَاكَ لَـهُ فَقْـرٌ وَإِذْلَالُ
عَمَّـرْتَ بَـالِيَ لَمَّـا أَنْ سَـكَنْتَ بِـهِ فَـالْآنَ فَلْيَتَـنَعَّمْ مِنِّـيَ الْبَـالُ
وَصِرْتُ أُوثِـرُ قَلْبِـي وَهْـوَ مَنْزِلُكُمْ لِأَنَّكُـمْ فِيـهِ بِـالْإِجْلَالِ نُـزَّالُ
جُدْتُمْ عَلَيْنَـا وَلَـمْ نَـشْكُرْ نَـوَالَكُمُ وَالـشُّكْرُ مَوْهِبَـةٌ مِـنْكُمْ وَإِفْـضَالُ
وَهَبْتُمُونَـا هِبَـاتٍ لَـيْسَ نَقْـدُرُهَا مِنْهَـا الْيَقِـينُ وَمِنْهَـا الْوَجْـدُ وَالْحَـالُ
وَكَيْفَمَا مِلْتُ مَالَـتْ بِـي عَوَاطِفُكُمْ إِلَـيْكُمُ وَالْهَـوَى بِالـصَّبِّ مَيَّـالُ
مَا زِلْتُ أَرْفُلُ مِنْ نُعْمَاكَ فِي حُلَلٍ لَهُـنَّ مِـنْ سَـابِغِ الْمَعْـرُوفِ أَذْيَـالُ
أَعِيشُ بِالْحُـبِّ إِذْ مَـاتَ الْأَنَـامُ بِـهِ فَلِـي حَيَـاةٌ كَمَـا لِلنَّـاسِ آجَـالُ
لَا مَـالَ لِـي غَيْـرُ آمَـالٍ تُحَقِّـقُ لِـي مِنْكَ الْغِنَى فَهْيَ فِي التَّحْقِيقِ أَمْوَالُ
هَتَكْـتُ سِـتْرِي بِبِلْبَـالِي بِحُـبِّكُمُ وَطَالَمَـا هَتَـكَ الْعُـشَّاقَ بِلْبَـالُ
يَلَـذُّ لِـي فِيـكَ أَقْـوَالِي فَتُطْرِبُنِـي إِنَّ الْهَـوَى لَـذَّ فِيـهِ الْقِيـلُ وَالْقَـالُ
لِـي فِـي النَّهَـارِ أَحَادِيـثٌ مُلَفَّقَـةٌ مَـعَ الْأَنَـامِ وَلِـي فِـي اللَّيْـلِ أَحْـوَالُ

لَا حَـوَّلَ اللهُ مِـنْ قَلْبِـي مَحَبَّـتَكُمْ مَا دُمْتُ حَيًّا وَمَا حَالَـتْ بِـيَ الْحَـالُ

آخر كتاب الأربعين الإلهية من رواية خير البرية والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحق وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وآل كل وسائر الصالحين.

فرغ من كتابته يوم الثلاثاء
بلغ مقابلة بأصله فصحَّ إن شاء الله

جزء فيه أحاديث منتقاة

من جزء أبي مسعود أحمد بن الفرات الحافظ

انتقاء الحافظ صلاح الدين خليل بن العلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وعدتها ثلاثة عشر حديثًا منها اثنا عشر حديثًا من الأبدال العوالي وحديث تساعي

رواية أبي محمد عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس عن ابن الفرات.

رواية أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني الإمام الحافظ عنه.

رواية أبي علي الحسن بن أحمد بن الحسن الحداد عنه.

رواية أبي الفرج يحيى بن محمود بن سعد الثقفي عنه حضوراً.

رواية أبي العباس أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي عنه.

***

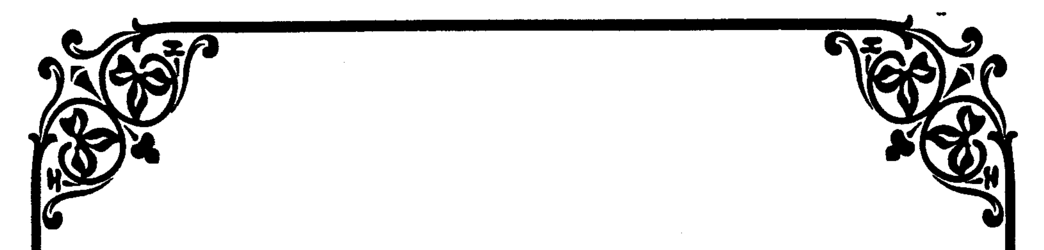
توصيف النسخة الخطية

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على نسخة خطية وحيدة وهي مصورة من مركز الملك فيصل بالرياض، وتقع في ثلاث ورقات.

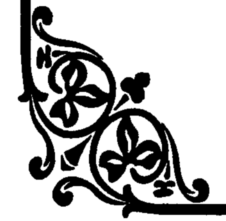
توثيق الكتاب

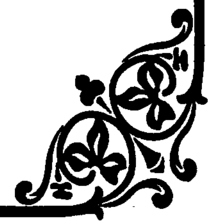
- نسبه له الحافظ ابن حجر في «المعجم المفهرس» (ص٣٣٤).
- ذكر على طرة النسخة الخطية نسبة الكتاب للحافظ العلائي.

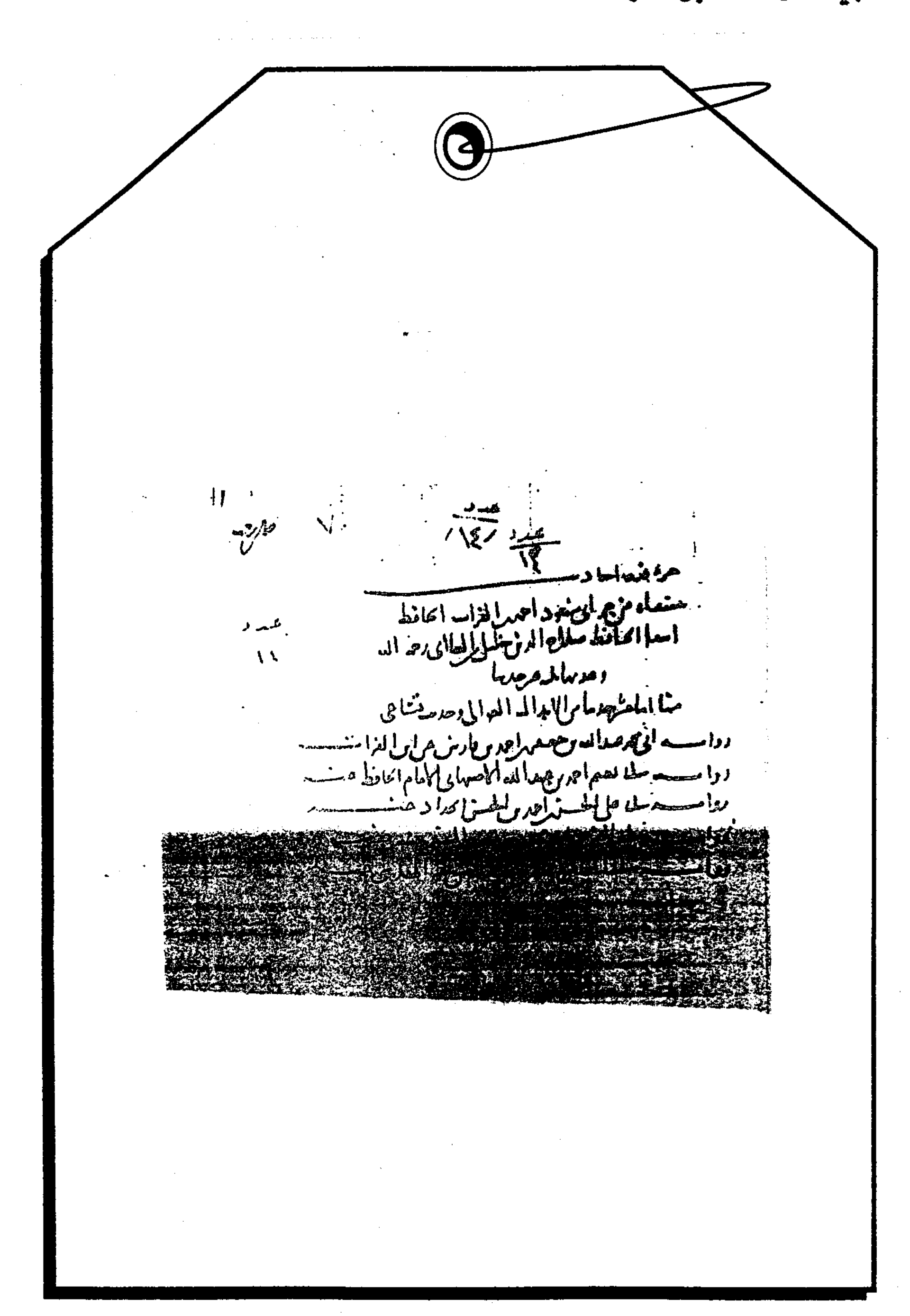
* * *



نماذج من النسخة الخطية







جزء فيه أحاديث

منتقاة من جزء أبي مسعود أحمد بن الفرات الحافظ

انتقاء الحافظ صلاح الدين خليل العلائي رحمه الله

وعدتها [illegible] حديثا

[illegible]

رواية أبي محمد عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس عن ابن الفرات

رواية [illegible] أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني الإمام الحافظ عنه

رواية [illegible] أبي علي الحسن بن أحمد بن الحسن الحداد عنه

الورقة الأولى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

(١) أَخبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الدَّائِمِ بْنِ نِعْمَةَ الْمَقْدِسِيُّ بِإِجَازَتِهِ الْعَامَّةِ قَالَ: أَخبَرَنَا أَبُو الْفَرَجِ يَحْيَى بْنُ مَحْمُودِ بْنِ سَعْدِ الثَّقَفِيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَنَحْنُ نَسْمَعُ قَالَ: أَخبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْحَدَّادُ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا حَاضِرٌ قَالَ: أَخبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَصْبَهَانِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ فَارِسٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ أَحْمَدُ بْنُ الْفُرَاتِ الرَّازِيُّ الْحَافِظُ قَالَ أَخبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ، عَنْ عَمِّهِ قُطْبَةَ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ جَنِّبْنِي مُنْكَرَاتِ الأَخْلَاقِ وَالأَهْوَاءِ وَالأَدْوَاءِ»(١).

٢- وَبِهِ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْفُرَاتِ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه قَالَ: جَهَّزَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَاطِمَةَ رضي الله عنها فِي خَمِيلٍ وَقِرْبَةٍ وَوِسَادَةِ أَدَمٍ حَشْوُهَا لِيفٌ(٢).

٣- وَبِهِ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ ابْنُ الْفُرَاتِ، أَخبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ، عَنْ هَرَمِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ:

---

(١) رواه أبو نعيم في «صفة النفاق» (٦) كما رواه من طريقه العلائي.

والحديث رواه ابن حبان (٩٦٠)، وابن أبي شيبة (٢٩٥٩٤)، وابن أبي عاصم في السنة (١٣)، والحاكم (١/ ٧١٤)، والطبراني في الدعاء (١٣٨٤)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٢٦١) جميعًا من طريق أبي أسامة.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) رواه النسائي (٦/ ١٣٥)، وأحمد (٦٤٣، ٧١٥، ٨٥٣)، والحاكم (٢/ ٢٠٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (٩٩٥٤)، والضياء في المختارة (٢/ ٨٨) من طرق عن زائدة.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. وقال الضياء: إسناده صحيح.

«إِنَّ اللهَ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، لا تَأْتُوا النِّسَاءَ فِي أَعْجَازِهِنَّ»(١).

٤- وَبِهِ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ زُرْعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ مَوْلًى لِمَعْمَرٍ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: «بِمَاذَا تَسْتَمْشِينَ؟».

قَالَتْ: بِالشُّبْرُمِ.

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «حَارٌّ يارٌّ».

قَالَ: «أَيْنَ أَنْتِ مِنَ السَّنَا، فَلَوْ كَانَ فِي شَيْءٍ شِفَاءٌ مِنَ الْمَوْتِ لَكَانَ فِي السَّنَا»(٢).

---

(١) رواه ابن ماجه (١٩٢٤) من طريق عمرو بن هرمي عن عن عبد الله بن هرمي، عن خزيمة بن ثابت.

ورواه النسائي في الكبرى (٨٩٣٤-٨٩٣٨)، وابن أبي شيبة في مسنده (١٦)، وأحمد (٢١٨٥٤)، والدارمي (١١٨٣، ٢٢٥٩)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢٠٨٧)، والطبراني في الأوسط (٩٧٧)، وابن حبان (٤١٩٨)، والبيهقي (٧/٣١٩) من طرق عن عبيد الله بن عبد الله بن حصين.

وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢٠٠٥).

(٢) رواه أبو نعيم في الطب النبوي (١٧٥) كما رواه من طريقه العلائي.

ورواه الترمذي (٢٠٨١)، وابن ماجه (٣٤٦١)، وابن أبي شيبة (٢٣٤٣٥)، وأحمد (٢٧٠٨٠)، والحاكم (٤/ ٢٢٤) من طرق عن عبد الحميد بن جعفر.

وعندهم جميعًا «حَارٌّ جَارٌّ». قال الترمذي: حديث غريب.

قال المباركفوري في «تحفة الأحوذي»: قَوْلُهُ:بِمَا تَسْتَمْشِينَ أَيْ بِمَا تُسَهِّلِينَ بَطْنَكِ، والشُّبْرُمُ حَبٌّ يُشْبِهُ الْحِمَّصَ يُطْبَخُ وَيُشْرَبُ ماؤه للتداوي.

قال الحافظ بن الْقَيِّم قَوْلُهُ ﷺ «حَارٌّ جَارٌّ» وَيُرْوَى حَارٌّ يَارٌّ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: وَأَكْثَرُ كَلَامِهِمْ بِالْيَاءِ قَالَ وَفِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْحَارَّ الْجَارَّ بِالْجِيمِ: الشَّدِيدُ الْإِسْهَالُ فَوَصَفَهُ بِالْحَرَارَةِ وَشِدَّةِ الْإِسْهَالِ، وَالثَّانِي وَهُوَ الصَّوَابُ أَنَّ هَذَا مِنَ الْإِتْبَاعِ الَّذِي يُقْصَدُ بِهِ تَأْكِيدُ الْأَوَّلِ وَيَكُونُ بَيْنَ التَّأْكِيدِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَلِهَذَا يُرَاعُونَ فِيهِ إِتْبَاعَهُ فِي أَكْثَرِ حُرُوفِهِ كَقَوْلِهِمْ حَسَنٌ بَسَنٌ أَيْ كَامِلُ الْحُسْنِ.

٥- وَبِهِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ نُمَيْرٍ وَأَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ**»(١).

٦- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ سُوَيْدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُدَيْجٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ شِفَاءٌ: فَشَرْبَةُ عَسَلٍ، أَوْ شَرْطَةُ مِحْجَمٍ، أَوْ كَيَّةٌ بِنَارٍ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ**»(٢).

٧- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ احْتَجَمَ عَلَى ظَهْرِ قدمه مِنْ وَجَعٍ كَانَ بِهِ(٣).

٨- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الحَبَّةِ السَّوْدَاءِ فَإِنَّ فِيهَا شِفَاءً مِنْ كُلِّ شيءٍ إِلَّا السَّامَ**». يَعْنِي: الْمَوْتَ. يَعْنِي: الشُّونيزَ(٤).

٩- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ أَوْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا كَانَ مَرَضُ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَالَ: «**صُبُّوا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ أَوْكِيَتُهُنَّ لِعَلِّي أَسْتَرِيحُ فَأَعْهَدُ إِلَى النَّاسِ**».

قَالَتْ: فَأَجْلَسْنَاهُ فِي مِخْضَبٍ لِحَفْصَةَ مِنْ نُحَاسٍ فَصَبَبْنَا عَلَيْهِ، فَطَفِقَ يُشِيرُ

---

(١) رواه أبو نعيم في «الطب النبوي» (٥٩٥) كما رواه من طريقه العلائي.

والحديث متفق على صحته رواه البخاري (٣٢٦٣)، ومسلم (٢٢١٠).

(٢) رواه أحمد (٢٧٢٥٦)، والنسائي في الكبرى (٧٥٥٩)، والطبراني في الأوسط (٩٣٣٧) من طريق عبد الله بن يزيد.

والحديث متفق على صحته رواه البخاري (٣٢٦٣)، ومسلم (٢٢١٠) من حديث ابن عباس.

(٣) رواه أبو نعيم في «الطب النبوي» (٤١٦) كما رواه من طريقه العلائي.

ورواه أبو داود (١٨٣٧)، والنسائي (٥/ ١٩٤)، وأحمد (١٢٦٨٢)، وابن خزيمة (٢٦٥٩)، وابن حبان (٣٩٥٢) جميعًا من طريق عبد الرزاق.

(٤) الحديث متفق على صحته رواه البخاري (٥٦٨٨)، ومسلم (٢٢١٥) من طريق الزهري.

إِلَيْنَا أَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ(١).

١٠- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنِ السُّدِّيِّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أُمِّ هَانِئٍ قَالَتْ: خَطَبَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ فَاعْتَذَرْتُ إِلَيْهِ فَعَذَرَنِي فَأَنْزَلَ اللهُ ﷻ: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾»(٢).

١١- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حُسَيْنٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مَا أَنْزَلَ اللهُ دَاءً إِلا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً**»(٣).

١٢- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رَفَعَهُ قَالَ: «**إِنَّ اللهَ ﷻ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً فَتَدَاوَوْا**»(٤).

١٣- وَبِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ حُمَيْدٍ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه أَنَّ حَيًّا مِنَ الْعَرَبِ اجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبِلِنَا، فَأَصَبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا**».

قَالَ حُمَيْدٌ: قَالَ قَتَادَةُ: قَالَ أَنَسٌ: «**وَأَبْوَالِهَا**»(٥).

---

(١) رواه البخاري (١٩٨).

(٢) رواه الترمذي (٣٢١٤) وقال: حديث حسن، لا أعرفه إلا من هذا الوجه من حديث السدي. وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي.

(٣) رواه أبو نعيم في «الطب النبوي» (٨) كما رواه من طريقه العلائي.
والحديث رواه البخاري (٥٦٧٨) من طريق أبي أحمد الزبيري.

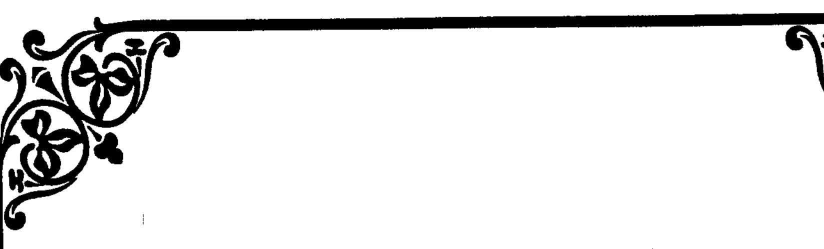
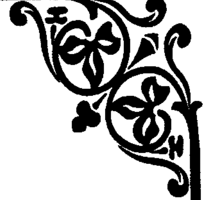
(٤) رواه أبو نعيم في «الطب النبوي» (١١) كما رواه من طريقه العلائي.
والحديث رواه الطيالسي (٣٦٦)، والبزار (١٤٥٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٧١٧٦)، والحاكم (٤/ ٢١٨)، والطبراني في الكبير (٩/ ٢٣٨) جميعًا من طريق قيس بن مسلم.

(٥) رواه البخاري (٢٣٣)، ومسلم (١٦٧١).

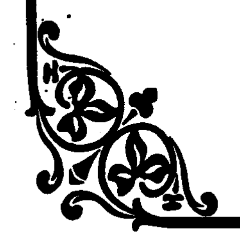
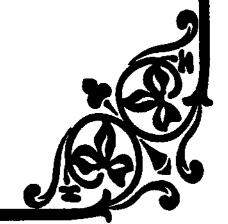
آخر الأحاديث المنتقاة من جزء أحمد بن الفرات والحمد لله رب العالمين وصلواته على أشرف المرسلين سيدنا محمد نبيه المصطفى وعلى آله الطاهرين وسلامه.

* * *



تلقيح الفهوم
في تنقيح صيغ العموم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ الأمين، المبعوث رحمةً للعالمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعد: فهذا كتابٌ ماتعٌ للإمام العلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الكلام على صيغ العموم، أفاد فيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأجاد، فإن من طالع هذا الكتاب يشهد للإمام العلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتبحره في علم الأصول والعربية، وقد بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه أهمية الكلام على صيغ العموم ودورها في فهم كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ، وبيَّن منهجه في هذا الكتاب بيانًا شافيًا، فلا حاجة إلى تكراره هنا.

توصيف النسخ الخطية

اعتمدت في تحقيقي لهذا الكتاب الماتع على نسختين خطيتين:

الأولى: نسخة دار الكتب المصرية «د»، تقع في ١٢٠ ورقة، نسخت عام ١٠٤٣هـ.

الثانية: نسخة المكتبة الأزهرية «ز» برقم ١٦٤٣، تقع في ١٣٩ ورقة، ناسخها مصطفى بن الحاج أحمد الحكيم سنة ١٣٢٨هـ.

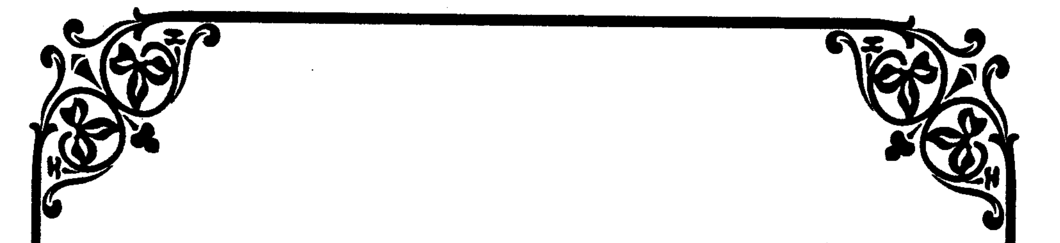
توثيق نسبة الكتاب

١-وجد على طرة النسختين الخطيتين نسبة الكتاب للعلائي وكذا في نهاية النسخة الأزهرية.

٢-ذكر في أثناء الكتاب كُتبًا له رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهي: «تحفة الرائض بعلوم آيات الفرائض»، و«شرح حديث ذي اليدين»، و«برهان التيسير».

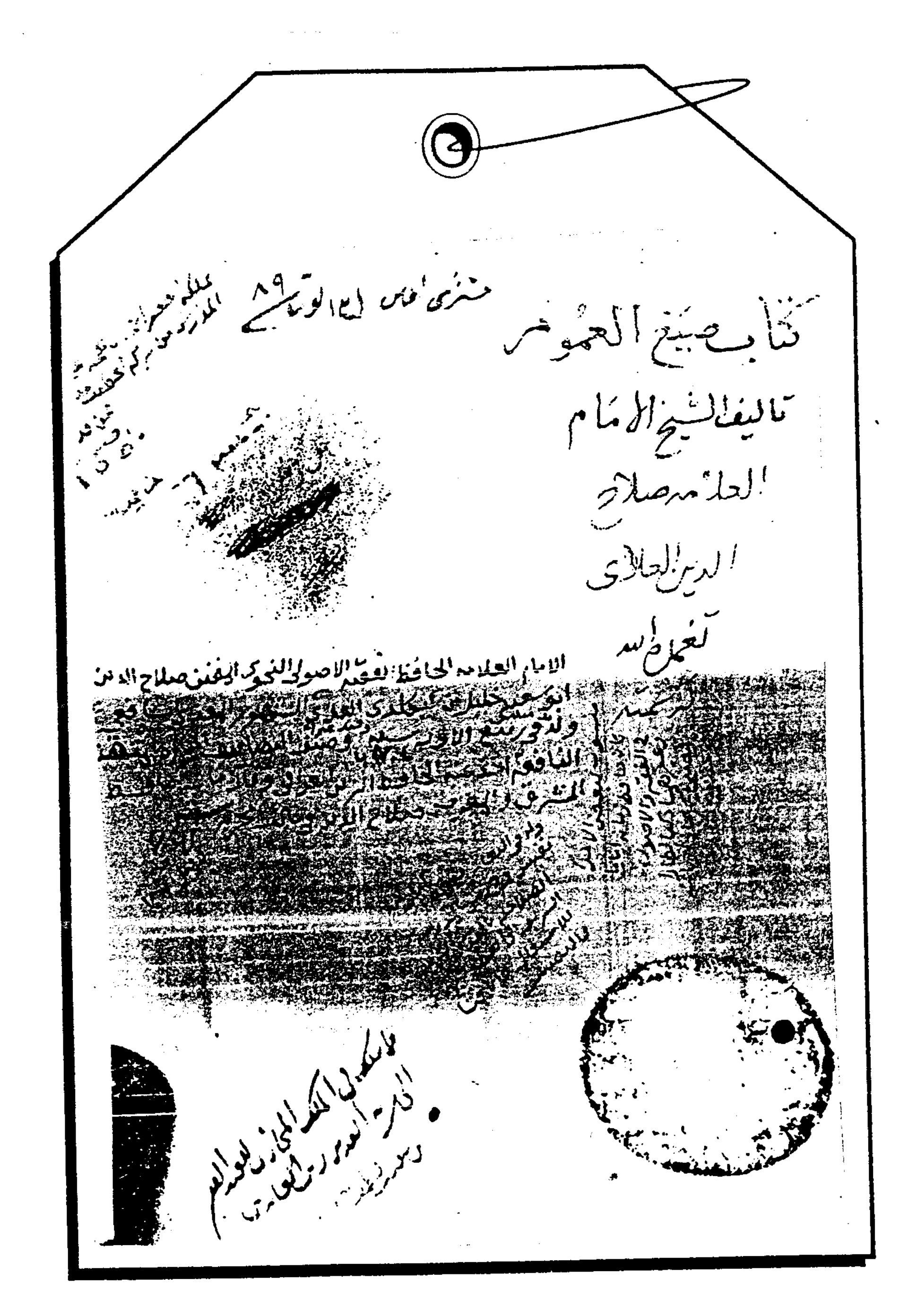
٣- نسبه له الصفدي في «أعيان العصر» (٢/ ٣٣٠)، والحسيني في «ذيل تذكرة الحفاظ» (ص٢٩)، والسبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (١٠/ ٣٦).





نماذج من النسخة الخطية




كتاب صيغ العموم

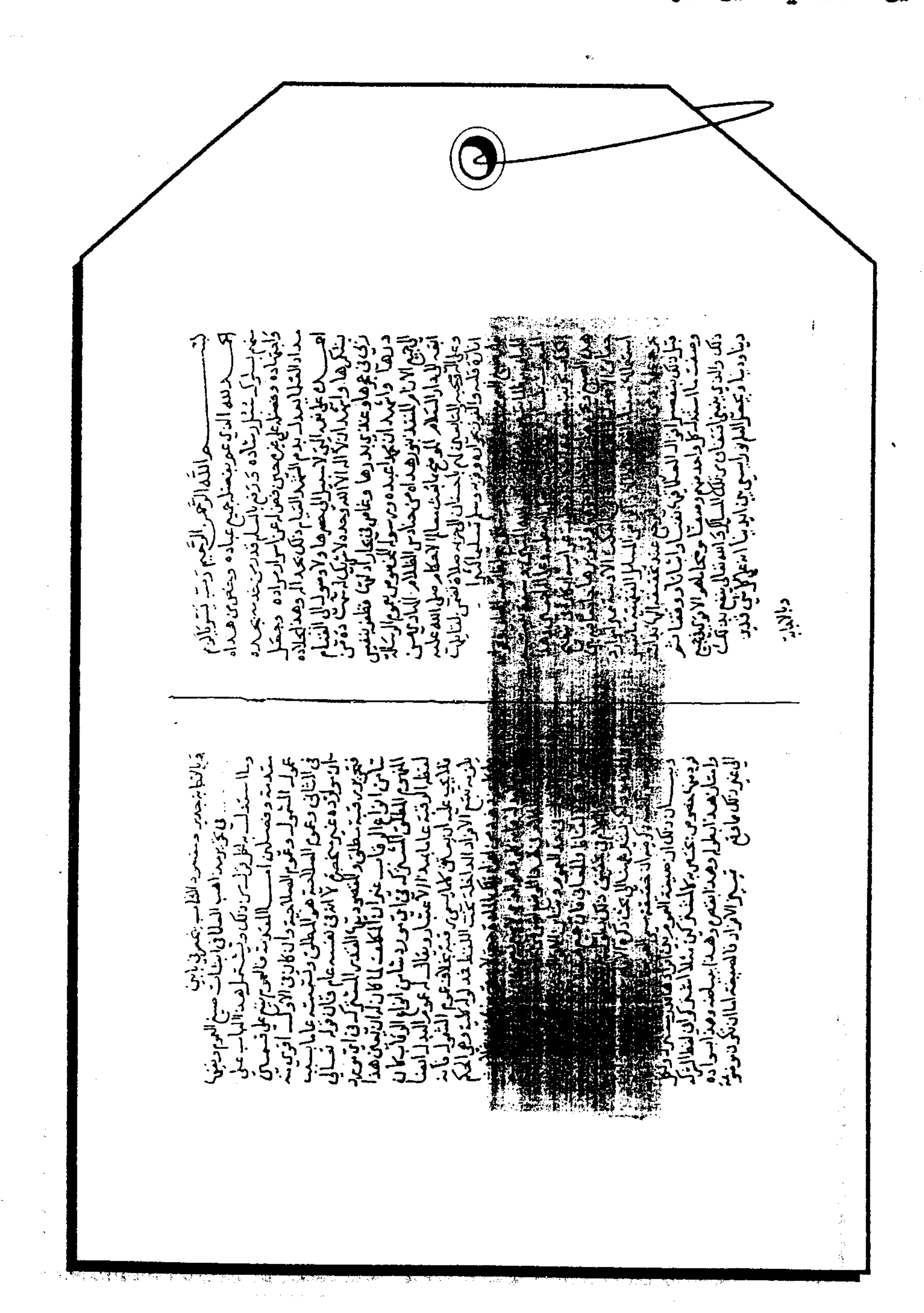
تاليف الشيخ الامام

العلامة صلاح

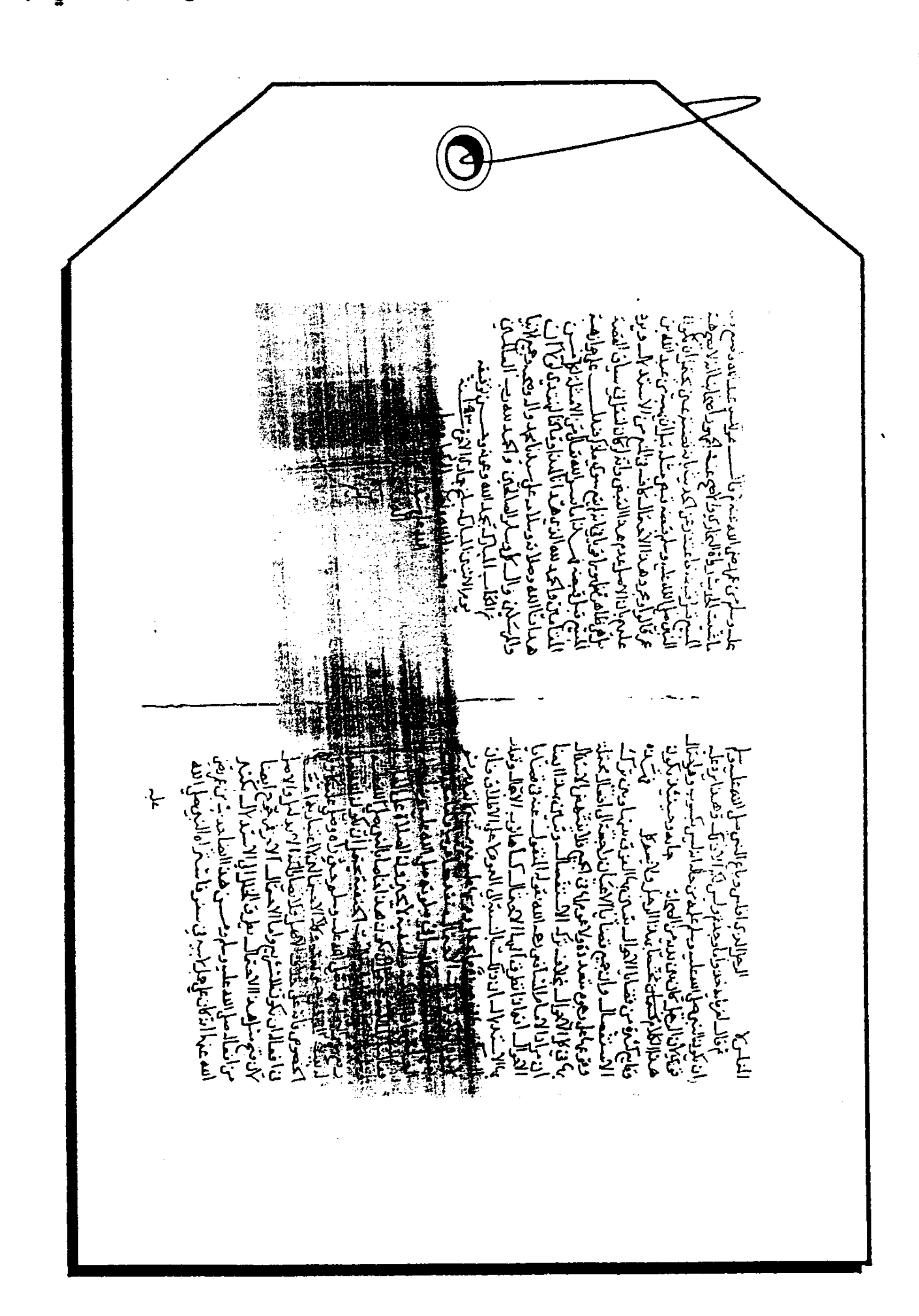
الدين العلائي

تغمده الله

طرة نسخة دار الكتب المصرية «د»



الورقة الأولى



الورقة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر يا كريم

الحمدُ لله الذي عمَّ بفضله جميع عباده، وخص مَن هداه منهم بسلوك سُبل رشاده، ورفع بالعلم قدر من خدمه بجِدِّه واجتهاده، وفضَّله على غيره حين فضَّله عن أسرار مراده، وجعل[1] مداد العلماء يعدل بدم الشهداء لقيام ذلك بجداله وهذا بجلاده، أحمده على نعمه التي لا سبيل إلى حصرها، ولا وصول إلى القيام بشكرها، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من رُبِّي في حِجرها وغُذِّي بدرِّها وغاص في بحار أدلتها فظفر بنفيس دُرِّها، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله المخصوص بعموم الرسالة إلى جميع الأنام، المنقذ بنور هداه من حنادس الظلام، الهادي من اتبعه إلى دار السلام، الموضح بما بُعث معالم الأحكام، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان من[2] حِزبه، صلاةً تضمن لقائلها إنارة قلبه والفوز بجواره وقربه، وسلم تسليمًا كثيرًا وبعد:

فإن صيغ العموم من أهم ما يبحث عنها، ويستخرج لطائف المعاني وقواعد المباني منها؛ لما تتضمنه من فهم كتاب الله المتين وسنة نبيه المبعوث بلسانٍ عربي مبين، صلى الله عليه وعلى آله أجمعين.

وهذا الكتاب تحرَّيت مقصوده ابتكارًا وجلوت عرائسه أبكارًا، في تنقيح هذه الصيغ وتحريرها، وإيضاح وجوهها وتقريرها، جامعًا فيه بين حقائق الأصول والعربية ودقائق النكت الأدبية، مميزًا موارد استعمالها، مبينًا ما أُبْهِمَ من إجمالها، ذاكرًا من المسائل الفقهية ما تيسر تخريجه عليها، ومن القواعد الشرعية ما يرجع

---

(١) في ز: وجعله. والمثبت من د.

(٢) في د: إلى. والمثبت من ز.

عند تحقيقه إليها، فبدأت قبل ذلك بتفصيل أقوال العلماء فيها نفيًا وإثباتًا ووقفًا، ثم وصفت ما استدلَّ كل واحد منهم وصفًا، مُوضِّحًا ما هو الأقوى في جميع ذلك، والذي ينبغي اقتفاؤه من تلك المسالك، والله تعالى ينفع بذلك دينًا ودنيا، ويجعل العلم نورًا يسعى بين أيدينا إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير.

ومقصود الكتاب ينحصر في بابين:

الباب الأول:
في تحرير مذاهب العلماء في إثبات صيغ العموم ونفيها وما استدل به لكل قولٍ من ذلك

ويشتمل هذا الباب على مقدمة وفصلين.

أما المقدمة: فالعموم يقع على قسمين: عموم الشمول، وعموم الصلاحية، وإن كان في الأول أقوى منه في الثاني، وعموم الصلاحية هو المطلق؛ وتسميته عامًّا بسبب أن موارده غير منحصرة لا أنه في نفسه عام، فإن قوله تعالى: ﴿خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [النساء٩٢] مطلق، والمقصود بها القدر المشترك في أي مورد شاء من أنواع الرقاب، غير أن المكلف لَمَّا كان له أن يعين هذا المفهوم المطلق المشترك في أي مورد شاء من أنواع الرقاب كان لفظة الرقبة عامًّا بهذا الاعتبار، ويقال له عموم البدل أيضًا فلا يجب عليه أن يعتق كل ما يسمى رقبة بخلاف عموم الشمول فإنه يلزمه تتبع الأفراد الداخلة تحت اللفظ، فمدلوله كلية وهي الحكم على كل فرد فرد من أفراد تلك المادة حتى لا يبقى منها فرد بخلاف عموم البدل فإنه كلي وهو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وبسط الكلام في هذا الموضع ليس من غرضنا في هذا الكتاب، وكذلك القول في حدِّ العموم وتباين الأقوال فيه، وكذلك كونه من عوارض الألفاظ والمعاني فإن جميع هذه

الأمور مقرر في كتب الأصول، والكلام في تحقيق ذلك يطول به الكتاب ويخرج عن المقصود، لكن نشير هاهنا إلى بحثٍ ذكره الإمام شهاب الدين القرافي في بعض كتبه ذكر فيه أن حقيقة مسمى العموم في غاية الغموض والإشكال، وبيان ذلك أن صيغة العموم بين أفرادها قدر مشترك، ولكل فرد منها خصوص يختص به كالمشتركين مثلًا اشتركوا في لفظ الشركة وامتاز هذا بطوله وهذا بقصره وهذا ببياضه وهذا بسواده إلى غير ذلك مما وقع له تمييز الأفراد، فالصيغة إما أن تكون موضوعة للقدر المشترك بينها[1] أو لخصوصياتها أو للقدر المشترك بقيد العدد أو بقيد سلب النهاية أو لمجموع الأفراد أو للمجموع المركب من القدر المشترك والخصوصيات في كل فرد، فهذه احتمالات ستة ولا يصح تنزيله على واحد منها.

أما الأول فلأنه يلزم أن يكون العموم متواطئًا وذلك هو المطلق الذي عمومه عموم بدل لا عموم الشمول.

والثاني ظاهر البطلان؛ لأن العموم لم يوضع لكلِّ لفظٍ منها بحسب خصوصياته وإلا لزم أن تكون صيغة العموم مشتركة اشتراكًا لفظيًّا بين الأفراد الداخلة تحته، وكذلك القول في الاحتمال الآخر وهو أن تكون موضوعة للمشترك مع الخصوص في كل فرد لأنه يلزم منه أن يكون اللفظ موضوعًا لحقائق مختلفة غير متناهية ويستحيل أن يكون اللفظ مشتركًا اشتراكًا لفظيًّا بين أفراد ومسميات غير متناهية.

وأما الاحتمال الرابع وهو أن تكون موضوعة للمشترك بين أفراده بقيد العدد فيبطله أن مفهوم العدد أمرٌ كلي وكذلك مفهوم المشترك فيكون المجموع المركب منهما كليًّا أيضًا، فيكون اللفظ مطلقًا والكلام إنما هو في عموم الشمول.

---

(١) في ز: عنها. والمثبت من د.

وكذلك الخامس وهو أن يكون مسمى لفظ العموم هو القدر المشترك بقيد سلب النهاية باطل أيضًا؛ لأن المعنى حينئذٍ يكون في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام ١٥٢، الإسراء٣٣] لا تقتلوا النفوس بقيد سلب النهاية فيتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد فرد، وبهذا أيضًا يبطل الاحتمال السادس وهو أنه يكون موضوعًا لمجموع[1] الأفراد، ثم اختار أن صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك مع قيد تتبعه لحكمه في جميع موارده، قال: فخرج بالقدر المشترك الأعلام كزيد وعمرو؛ لأن ألفاظها موضوعة بإزاء أمور جزئية لا كلية، وخرجت الْمُطْلَقات كلها بقيد تتبعه لحكمه في جميع موارده، والمراد بالحكم القدر المشترك بين الأمر والنهي والاستفهام والنفي والتمنِّي والخبر وغير ذلك.

هذا ملخص ما ذكره بعبارة طويلة، وظاهر كلامه أنه اخترع ذلك، وفي كلام صاحب «الحاصل» ما يمكن أن يؤخذ ذلك منه ذكره في تقسيم اللفظ للتفرقة بين المطلق والعام، وفي هذا الموضع مباحث كثيرة تخرج عن المقصود، وبالله التوفيق.

* * *

(١) في د: لجميع. والمثبت من ز.

الفصل الأول:

في اختلاف العلماء في أصل صيغ العموم على الجملة

قال إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «البرهان»(١): اختلف الأصوليون في صيغة العموم اختلافهم في صيغة الأمر والنهي فنقل مصنفو المقالات عن أبي الحسن - يعني الإمام الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ- والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، وهذا النقل على الإطلاق زللٌ فإن أحدًا لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به كقول القائل: رأيت القوم واحدًا واحدًا لم يفتني منهم أحد وإنما كرر هذه الألفاظ قطعًا لتوهم من يحبسه خصوصًا إلى غير ذلك، وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع، ووافق الملقب بالبرغوث من متكلمي المعتزلة وابن الراوندي الواقفية فيما نقل عنهم، وذهبت طائفة يعرفون بأصحاب الخصوص إلى أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في أقل الجمع مجملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعديتها عن أقل الرتب(٢).

وأما الفقهاء فقد قال جماهيرهم: النصوص الموضوعة للجمع نصوص في الأقل ظاهر فيما زاد عليه لا يزال اقتضاؤها في الأقل بمسالك التأويل وهي فيما عدا الأقل ظاهرة مئولة، والذي صح عندي من مذهب الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصًّا في الاستغراق وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة، ومما زلّ فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع كقول القائل: رأيت القوم أجمعين أكتعين

---

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١١١-١١٢).

(٢) قوله: عن أقل الرتب. في «البرهان»: إلى أعلى الرتب. والمثبت من د، ز.

أبصعين، فأما ألفاظ صحيحة تفرض مقيدة فلا يُظَنُّ بذي عقل أن يتوقف فيها، انتهى كلام الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقد اعترض عليه الإمام المازري في إنكاره النقل عن الواقفية وإن تقيدت بالقرائن قال: وهذا منصوص عليه في كتب أئمتهم ومن تأمل مذاهبهم في كتبهم علم منها ذلك، ولو سلم له ذلك فإنما يقتضي إنكار وجود لفظة واحدة تقتضي الاستيعاب على حسب ما ذكروه، وأشار إلى أن تلك الصور إنما استفيد العموم فيها بإضافة قرائن اسْتُشْعِرت من المتكلم بهذه الألفاظ التابعة للطبيعة.

والذي يتحصل في أصل المسألة من المذاهب أربعة أقوال:

أحدها أن هذه الصيغ موضوعة للعموم وهي حقيقة فيه، وإذا استُعملت في الخصوص كان مجازًا، وهو المشهور من مذاهب الفقهاء الراجح من أقوال العلماء وعليه الأئمة الأربعة وجمهور أصحابهم وإن اختلفوا في كيفية دلالة تلك الصيغ هل هي على وجه الظهور أو النصوصية كما اختلفوا في بعض الصيغ أنها للعموم أم لا مما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وليس هذا اختلافًا في أصل صيغ العموم من حيث الجملة.

والقول الثاني أن هذه الصيغ للخصوص ولا تقتضي العموم إلا بقرينة، وبه قال ابن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع الثلجي من الحنفية وغيرهما، ويختلف هؤلاء على قولين في أنه هل تحمل هذه الصيغ على اثنين أو ثلاثة على حسب اختلافهم في أقل الجمع.

والقول الثالث أن شيئًا من الصيغ لا يقتضي العموم ولا مع القرائن، بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم له وهو قول جمهور المرجئة وينسب أيضًا إلى الأشعري كما تقدم في كلام إمام الحرمين وهو أضعف الأقوال.

والقول الرابع التوقف في ذلك وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري

وكثير من أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني والأزدي وغيرهما، وإليه ذهب الآمدي من المتأخرين، وقد صار الشيخ أبو الحسن في كتابه «العمد» إلى إثبات صيغ العموم كالقول الأول، ولكن المشهور في كتبه التوقف في ذلك.

وقد اختلف الواقفية في محل الوقف على خمسة أقوال، وفي صفته على قولين، فأما محله فالمشهور من مذاهب أئمتهم القول به على الإطلاق من غير تفصيل، ومنهم من صار إلى الوقف في أخبار الوعد والوعيد دون العمومات الواردة في الأمر والنهي وسائر التكاليف، ويحكى هذا عن أبي الحسن الكرخي من الحنفية، ومنهم من عكس ذلك وهم جمهور المرجئة فقالوا بصيغ العموم في الوعد والوعيد وتوقفوا فيها فيما عدا ذلك، والقول الرابع في محل التوقف قول من توقف في العمومات الواردة في الوعيد على عصاة أهل الملة خاصة دون غيرها، وهو قول جماعة من الأشعرية، والخامس قول من ذهب إلى الوقف في الحمل على العموم في حق من لم يسمع خطاب الشارع منه ﷺ، فأما من سمعه منه وعرف تصرفاته فيه ما بين عموم وخصوص فإنه لا يقف، حكاه المازري، قال: وهذا يلحق بالمعممين؛ لأنه يقضي بحمله الألفاظ المشار إليها على العموم، وإنما جعل تصرفات الشارع كالمشكك[1] له في قصد صاحب الشرع بها يعني في حق من لم يسمعها منه ويعرف مقاصده فيها.

وأما صفة الوقف فقد اختلف النقل فيه عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فنقل عنه مذهبان، وكذلك عن أصحابه أيضًا:

أحدهما أن اللفظ مشترك بين الواحد اقتصارًا عليه، وبين أقل الجمع فما فوقه اشتراكًا لفظيًا كالقرء والعين ونحوهما أي أنه موضوع لهما وضعًا متساويًا حكاه المازري وغيره، وهذا فيما يحتمل من الصيغ الحمل على الواحد كـ «من»

---

(١) في د: كالمشكل. والمثبت من ز.

و«ما» و«أي» ونحوها، وأما ألفاظ الجموع كالمسلمين فهي مشتركة على هذا القول بين أقل الجمع وبين ما فوقه اشتراكًا لفظيًّا.

والقول الثاني نفي العلم بكيفية الوضع من أصله ونقول: هي مستعملة في العموم والخصوص، ولكن لا يدرى هل ذلك على وجه الحقيقة أو المجاز، وحكى ابن الحاجب هذين القولين على وجه آخر، أحدهما أنا لا ندري هل وضعت هذه الصيغ للعموم أم لا ؟ والثاني أنا ندري أنها استعملت في العموم، ولكن لا ندري أذلك على وجه الحقيقة أم لا.

ونقل قول الاشتراك في أصل المسألة مباينًا لقول الوقف؛ فالقائل بالاشتراك عنده جازم بوضع اللفظ لكلٍّ واحدٍ من العموم والخصوص وإنما تعذر عليه الاستدلال به لعدم القرينة المعينة لأحدهما فصار اللفظ مجملًا فهو وقف في ثاني الحال بخلاف القولين اللذين نقلهما في صفة الوقف فإنه في أول الأمر.

ومأخذ قول الوقف من أصله أن الإمام الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار ١٤] وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الجن ٢٣] وما أشبه ذلك، ومع المرجئة في عمومات الوعد نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم وتوقف فيها وتبعه على ذلك جمهور أصحابه، قال الإمام أبو الحسين ابن القطان: وقد شذَّت فرقة من أصحابنا فقدرت أن مذهب الشافعي الوقف في صيغ العموم لأشياء تعلق بها كلامه لأنه قال في مواضع من الآي يحتمل أن تكون للعموم، ويحتمل أن تكون للخصوص، ولم يرد الشافعي رضي الله عنه ما ذهبوا إليه وإنما احتمل عنده أن ترد دلالة تنقله عن ظاهره من العموم إلى الخصوص لا أن حقه الاحتمال.

قلت: وهذا كما ذكر فإن نصوص الشافعي رحمة الله عليه طافحة بالقول

بالعموم وحمل صيغته عليه عند الإطلاق والتجرد عن القرائن المخصصة ولكن ذلك عنده على وجه الظهور أي شموله لأفراده الداخلة تحته لا على وجه النصوصية والقَطْع بتناوله إياها كما تقوله الحنفية، وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان هذين القولين وما يترتب عليهما في مسألة مستقلة.

وقال أبو الحسن الأبياري في «شرح البرهان»: إذا قلنا بالعموم فقد اختلف المعممون في دلالة العموم هل هي قطعية أو ظنية؟ فذهب الشافعي والمعتزلة إلى أنها قطعية، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن دلالتها ظنية، انتهى كلامه.

فإن أراد بالقطع والظنِّ شمول العام لأفراده الداخلة تحته هل هو على وجه القطع بالنسبة إلى كل فرد أو على وجه الظهور فليس ذلك مذهب الشافعي كما هو مشهور عند أصحابه وغيرهم وإن أراد به أن دلالة هذه الصيغ على العموم مقطوع بها أي الأدلة الدالة على أنها موضوعة له كما سيأتي إن شاء الله تعالى في بعض مسالك الأدلة فهو محتمل، ويكون هذان القولان زائدين على ما تقدم ويتحصل بهما فيه مع ما تقدم من الاختلاف أقوال كثيرة لا يخفى على المتأمل عددها.

والكلام الآن في الأدلة المحتج بها للقول الراجح وهو أن هذه الصيغ موضوعة للعموم حقيقة فيه، وإن استعملت في الخصوص لقيام دليلٍ يدلُّ عليه كانت مجازًا، وما اعترض به على تلك الأدلة مع الجواب عنه، ثم في أدلة المخالفين لهذا القول والجواب عنها إن شاء الله تعالى، والكلام في طرفين:

الطرف الأول في الأدلة الدالة على صيغ العموم من حيث الجملة وذلك من وجوه:

الأول: النصوص الدالة من الكتاب والسنة من فهم النبي ﷺ والأنبياء قبله عليهم الصلاة والسلام.

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود ٤٥] فأخبر الله تعالى عن نوح عليه السلام أنه فهم العموم من قوله تعالى: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [المؤمنون ٢٧] ولم ينكر سبحانه عليه ذلك بل أجابه بما يقتضي تخصيص اللفظ بإخراجه منه بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود ٤٦] أي ليس من أهلك الذين أمرتك بحملهم.

وثانيها: قصة إبراهيم عليه السلام فإنه لما سمع قول الملائكة عليهم السلام: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ فهم منه عمومهم فقال: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ وأجابه الملائكة بتخصيصه من ذلك العموم بقولهم: ﴿لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ [العنكبوت ٣١-٣٢] واستثناء امرأته أيضًا يدلُّ على أنَّ اللفظ أيضًا يعمُّ وإلَّا لما احتيج إلى استثنائها كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى، فهذه ثلاث مواضع تقتضي تعميم «الأهل» وهو اسم جنس مضاف.

واعترض الآمدي على ذلك بأن إضافة «الأهل» قد تطلق تارة للعموم، وتارة للخصوص كما في قولهم: جمع السُّلْطَانُ أهل البلد وإن كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى، قال: فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بِقَرِينَةٍ أولى من القول بحمله على العموم بِقَرِينَةٍ، ونحن لا ننكر صحة الْحَمْلِ على العموم بقرينة(١).

وجواب هذا أن المقتضي لحمل قولهم: «جمع السُّلْطَانُ أهل البلد» على الخصوص القرينة العرفية في مثله أنه لا يجمع النساء والصبيان، ولا يلزم من ذلك قيام قرينة في حمله على العموم بل لم تقترن بالآيتين المتقدمتين قرينة تدلُّ على العموم والأصل عدمها، وقد فهم منها العموم وذلك ظاهر في أن الأصل في هذه

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٢٠٨-٢٠٩).

الصيغة استعمالها للعموم وضعًا بدليل فهم ذلك منها.

وثالثها: ما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ في حديث الزكاة أنهم قالوا: يا رسول الله فَالحُمُر؟ قال: ما أنزل علي فيها شيء إلا هذه الآية الجامعة الفاذة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[1]. فهذا تصريح من النبي ﷺ أن صيغة «من» تقتضي العموم.

ورابعها: قوله ﷺ لأبي سعيد ابن الْمُعَلَّى لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه: «ما منعك أن تجيبني؟ ألم تسمع الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾» فطالبه بموجب العموم الذين تضمنه صيغة «الذين» والحديث في «صحيح البخاري»[2].

وخامسها: قوله ﷺ: **«مَنْ جَرَّ ثوبًا من ثيابه مِنْ مَخِيلَةٍ فإن الله لا ينظر إليه»** فقالت أم سلمة رضي الله عنها: فكيف يصنع النساء بذيولهن ؟ قال: «يرخين شبرًا» قالت: إِذًا تَنْكَشِفُ أَقْدَامُهُنَّ، قَالَ: **«فَيُرْخِينَهُ ذِرَاعًا لا يَزِدْنَ عَلَيْهِ»**. رواه الترمذي وصححه والنسائي[3].

وفي حديث آخر أنه ﷺ لما قال ذلك قال أبو بكر رضي الله عنه: إِنَّ أَحَدَ شِقَّيْ إِزَارِي يَسْتَرْخِي، إِلَّا أَنْ أَتَعَاهَدَهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: **«إِنَّكَ لَسْتَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خُيَلَاءَ»**[4] ففهم أبو بكر وأم سلمة رضي الله عنهما من لفظة «من» العموم، وأقرهما النَّبِيُّ ﷺ على ذلك ولم ينكر ذلك عليهما بل بيَّن لأبي بكر رضي الله عنه خروجه من عموم اللفظ، وبين لأم سلمة حكم النساء، ففي ذلك دليل على أن مقتضى «من» العموم.

---

(١) «صحيح البخاري» (٢٣٧١)، «صحيح مسلم» (٩٨٧).
(٢) «صحيح البخاري» (٤٤٧٤).
(٣) «جامع الترمذي» (١٧٣١)، «سنن النسائي» (٨/ ٢٠٩).
(٤) رواه البخاري (٥٧٨٤).

وسادسها: في الصحيحين[١] أيضًا أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى الْقَٰعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية قال ابن أم مكتوم رضي الله عنه: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي ضَرِيرُ البَصَرِ؟ فنزل قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى الضَّرَرِ﴾. ففهم ابن أم مكتوم من لفظ «القاعدين» أو «المؤمنين» العموم وأقرّه النَّبيُّ ﷺ على ذلك ونزل الكتاب مبيِّنًا تخصيص ذلك بأولي الضرر فكان تقريرًا آخر.

وسابعها: في الصحيح[٢] أيضًا أنه لما نزل قوله تعالى ﴿الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ قال الصحابة رضي الله عنهم: يا رسول الله وأينا لم يظلم نفسه ؟ فقال النبي ﷺ: لم يعن ذلك ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. ففهم الصحابة العموم إما من «الذين» أو من النكرة في سياق النفي، ولم ينكر عليهم النَّبي ﷺ ذلك الفهم بل بين لهم المراد بالظلم وأنه شيء خاص.

وثامنها: ما روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ اعترض ابن الزِّبَعْرَى وغيره بأن المسيح عُبِد وكذلك الملائكة، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰٓ...﴾ الآية، وهذه القصة مشهورة في كتب السير والمغازي، وقد رواها البيهقيُّ بسندٍ صحيح إلى ابن عباس رضي الله عنه قال: لما نزلت ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ﴾ الآية والتي بعدها فقال المشركون: الملائكة وعيسى وعزير يعبدون من دون الله تعالى، قال: فنزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ يعني عيسى وعزيرًا والملائكة عليهم السلام[٣].

---

(١) «صحيح البخاري» (٢٨٣١)، «صحيح مسلم» (١٨٩٨).

(٢) رواه البخاري (٣٣٦٠) بنحوه.

(٣) لم أقف عليه في كتبه، والله تعالى أعلم. والحديث رواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٩٨٦)، والطبراني في الكبير (١٢/ ١٥٣)، والضياء (١١/ ٣٤٥) من حديث ابن عباس.

ووجه الاستدلال منها هنا تقرير النبي ﷺ إياهم على فهم العموم من لفظ «ما» ونزول القرآن موافقًا لذلك مبينًا للتخصيص بمن اعترضوا به، وما يوجد في بعض كتب الأصول من أن النبي ﷺ قال لابن الزِّبَعْرَى: «ما أجهلك بلغة قومك «ما» لما لا يعقل» لا أصل له في شيء من كتب الحديث والسِّيَر فلا يعتمد عليه.

وتاسعها: قوله ﷺ لما علَّمهم التشهد في قوله: السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ: «**فَإِنَّكُمْ إِذَا قُلْتُمُوهَا أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**» الحديث وهو متفق عليه[1]، ففيه التنصيص على أن صيغة الجمع المحلى بلام الجنس تقتضي العموم لكل الأفراد الداخلة تحتها.

وعاشرها: ما روى مسلم في «صحيحه»[2] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ اشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَأَتَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالُوا: كُلِّفْنَا مِنَ الأَعْمَالِ مَا نُطِيقُ، الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَالْجِهَادَ وَالصَّدَقَةَ، وَقَدِ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هَذِهِ الآيَةُ وَلَا نُطِيقُهَا... الحديث أن الله تعالى أنزل بعد ذلك ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ الآية.

ثم رواه أيضًا[3] بنحو ذلك من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففهم الصحابة رضي الله عنهم العموم من لفظ «ما» في قوله تعالى ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ وأقرهم النبي ﷺ على فهم ذلك ولم يقل لهم إن الآية لم تتناول ما خفتم منه، وفي الآية كلام طويل ليس هذا موضع ذكره وقد استوعبته في تفسير هذه الآيات الكريمة.

---

(١) «صحيح البخاري» (٨٣١)، «صحيح مسلم» (٤٠٢).

(٢) «صحيح مسلم» (١٢٥).

(٣) «صحيح مسلم» (١٢٦).

وحادي عشرها: ما روى الترمذي في «جامعه»[(١)] عن عائشة رضي الله عنها أنها سئلت عن قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ فَقَالَتْ: مَا سَأَلَنِي عَنْهَا أَحَدٌ مُنْذُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «هَذِهِ مُعَاتَبَةُ[(٢)] اللهِ لِلْعَبْدِ بِمَا يُصِيبُهُ مِنَ الحُمَّى وَالنَّكْبَةِ حَتَّى البِضَاعَةُ يَضَعُهَا فِي كُمِّ قَمِيصِهِ فَيَفْقِدُهَا فَيَفْزَعُ لَهَا حَتَّى إِنَّ العَبْدَ لَيَخْرُجُ مِنْ ذُنُوبِهِ كَمَا يَخْرُجُ التِّبْرُ الأَحْمَرُ مِنَ الكِيرِ» وقال فيه الترمذي: حديث حسن غريب، ففهمت عائشة رضي الله عنها العموم من قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ ومن الآية الأخرى المتقدمة وأقرها النبي ﷺ على فهمها ذلك ولم يعارضها فيه.

وثاني عشرها: إنه ﷺ لما قال يوم الفتح: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن»[(٣)] استثنى بعد ذلك أولئك الستة الذين أمر بقتلهم وإن تعلقوا بأستار الكعبة فلولا أن لفظه الأول يقتضي العموم لم يكن حاجة إلى استثناء هؤلاء وبيان إخراجهم من ذلك اللفظ كيف وقد فهم جميع أهل مكة ذلك اليوم منه عموم التأمين لمن فعل شيئًا من ذلك، وهذا هو الوجه الثاني من الاستدلال وهو الذي عول عليه جمهور المحققين في هذا الموضع من اتفاق الصحابة وأهل اللغة على حمل هذه الألفاظ على العموم مع عدم القرائن المقتضية له من غير مخالفة في ذلك ولا اعتراض على دلالة اللفظ فكان ذلك كالإجماع منهم على اعتقاد العموم من هذه الصيغ، وقد تقدم من ذلك قصة أبي بكر وأم سلمة رضي الله عنهما فيمن جر ثوبه خيلاء، وابن أم

---

(١) «جامع الترمذي» (٢٩٩١).

(٢) في د: معاقبة. والمثبت من ز، «جامع الترمذي».

(٣) رواه مسلم (٢٩٩١) بدون قوله: ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن. ولم أقف على من خرجها والله أعلم.

مكتوم، وابن الزِّبَعْرَى، وفهم جماعة الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ بل ذلك كان هو المفهوم عند جميع أهل مكة في قصة الأمان ولهذا قالوا لأبي سفيان: وما تغني عنا دارك، فلما قال لهم: من أغلق بابه فهو آمن ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن اطمأنوا إلى ذلك.

ومنها أيضًا قول عمر لأبي بكر رضي الله عنهما: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ» فقال أبو بكر رضي الله عنه: قد قال: «إِلَّا بِحَقِّهَا»[1] والقصة ثابتة في جميع الكتب الصحيحة، ففهم عمر العموم من لفظ «الناس» ولم يعارضه أبو بكر في ذلك بل عارضه بالقيد المخصص لعصمة الدم والمال.

ومنها احتجاج فاطمة رضي الله عنها في طلب ميراثها بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ ولم يقل أبو بكر ولا غيره من الصحابة أنها لا تعم جميع الأولاد بل عارض بقوله ﷺ: «لا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»[2] وكذلك أيضًا أراد أزواج رسول الله ﷺ أن يرسلن إلى أبي بكر رضي الله عنه يسألنه ميراثهن من فدك وما أفاء الله عليه حتى منعتهن عائشة رضي الله عنها واحتجت بحديث «لا نُورَثُ»[3] وكان ذلك منهنَّ إعمالًا لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ الآية.

وفي الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية قال: إن الله حرم نكاح المشركات ولا أعلم من الإشراك أعظم من أن تقول المرأة رَبُّهَا عِيسَى[4]. وهذا تصريح منه بعموم لفظ «المشركات».

---

(١) رواه البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٢٠).
(٢) رواه البخاري (٣٠٩٢)، ومسلم (١٧٥٩).
(٣) رواه البخاري (٦٧٣٠)، ومسلم (١٧٥٨).
(٤) رواه البخاري (٥٢٨٥).

وروى مالك عن ابن شهاب عن قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْأُخْتَيْنِ مِنْ مِلْكِ الْيَمِينِ هَلْ يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا؟ فَقَالَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ، وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ[١]. يعني بآية الحل قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون:٦] وبآية التحريم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣] ولولا أن الآيتين تفيدان العموم لما صحَّ ذلك.

ومثله أيضًا قال علي بن أبي طالب وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا رواه البيهقي من طريق شعبة، عن أبي عون، عن أبي صالح، عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال فِي الْأُخْتَيْنِ الْمَمْلُوكَتَيْنِ: أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ، وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ. ومن طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار، عن عكرمة قال: ذُكِرَ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَوْلُ علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْأُخْتَيْنِ بِمِلْكِ الْيَمِينِ: أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ عِنْدَ ذَلِكَ أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ[٢].

واختلف ابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقال أبو هريرة: أن تضع حملها[٣]، وكذلك روي أيضًا مثله عن عليٍّ وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[٤] وكلٌّ منهم احتج بعموم الآية الواردة في ذلك وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ الآية (البقرة ٢٣٤). وقوله: ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق ٤].

وقال عمر وابن عباس[٥] وعمران بن حصين[١] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في أمِّ المرأة أنها تحرم

---

(١) «الموطأ» (٢/ ٥٣٨).

(٢) «السنن الكبير» (٧/ ٢٦٦).

(٣) رواه مسلم (١٤٨٥).

(٤) رواه البيهقي (٧/ ٤٣٠) كَانَ عَلِيٌّ يَقُولُ: آخِرَ الأَجَلَيْنِ. وقال ابنُ مَسْعُودٍ: إِذَا وَضَعَتِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا فَقَدْ حَلَّتْ.

(٥) رواه عنهما البيهقي (٧/ ١٥٩، ١٦٠).

بالعقد وإن لم يقع دخول، وقال ابن عباس: أبهموا ما أبهم الله.

وقيل لابن عمر: إنَّ ابن الزبير يقول: لَا تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ وَالرَّضْعَتَانِ، فَقَالَ: قَضَاءُ اللهِ أَوْلَى مِنْ قَضَاءِ ابْنِ الزُّبَيْرِ قال الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء ٢٣][٢].

واحتجَّ أبو سعيد الخدري وغيره من الصحابة على ابن عباس في تحريم ربا الفضل بقوله ﷺ: «**لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ**» ولم يعارضهم في عمومه بل احتجَّ بحديث: «**إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ**»[٣].

وسمع عثمان بن مظعون رضي الله عنه لبيد بن ربيعة يقول: (الطويل)

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ

فقال له: صدقت، فلما قال:

وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ

قال له: كَذَبْتَ، نَعِيمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ لَا يَزُولُ[٤]. ولولا أن اعتقاده عموم «كل» لما صحَّ ذلك، والقصة مشهورة في كتب السِّير هكذا، ويوجد في كتب أئمة الأصول نسبة هذا إلى عثمان بن عفان وهو غلط، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلٌ**»[٥] ولولا أنَّ «كل» من صيغ العموم لم يكن كذلك فينبغي أن يلحق هذا الحديث بما تقدم في الوجه الأول من تنصيصه ﷺ على فهم العموم وإقراره من فهمه على ذلك.

وذكر أئمة الأصول في هذا الموضع أيضًا أنَّ أبا بكر رضي الله عنه احتج على الأنصار

---

(١) رواه عبد الرزاق (٦/ ٢٧٤).

(٢) رواه سعيد بن منصور (١/ ٢٨١)، وعبد الرزاق (٧/ ٤٦٧)، والدارقطني (٥/ ٣١٦، ٣٢٥).

(٣) رواه مسلم (١٥٩٦).

(٤) رواه الطبراني في الكبير (٩/ ٣٤)، والبيهقي (٢/ ٢٩٢).

(٥) رواه البخاري (٣٨٤١)، ومسلم (٢٢٥٦) من حديث أبي هريرة.

يوم سقيفة بني ساعدة بقوله ﷺ: «**الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ**»(١) وأنهم سلموا له ذلك فكان كالإجماع منهم على أنَّ لفظ «الأئمة» من صيغ العموم ولم أجده هكذا في شيء من كتب الحديث والسِّير، وإن كان الحديث جيد الإسناد، وفي الصحيح أنه ﷺ قال: «**لا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ**»(٢) والذي في قصة سقيفة بني ساعدة أنَّ أبا بكر رضي الله عنه قال يومئذٍ: لا تعرف العرب هذا الأمر إلا لقريش هم أوسط العرب دارًا وليس فيه الاحتجاج بالحديث.

ومن هذا الوجه احتجاج معاوية رضي الله عنه لطلبه بدم عثمان رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء ٣٣] ولم ينازَعْ في دلالة الآية، إلى غير ذلك من الصور الكثيرة التي يطول بها الكلام مع ما يعلم يقينًا عنهم أنهم أجروا سائر الألفاظ العامة على عمومها كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور ٢] وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٣٨] ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة ٢٧٨] ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام ١٥١] و«**لا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ**»(٣)، و«**لا يَرِثُ الْقَاتِلُ**»(٤)، و«**لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلا عَلَى خَالَتِهَا**»(٥) إلى غير ذلك من العمومات الكثيرة، ولم ينقل عن أحد منهم لا صريحًا ولا ضمنًا إنكارٌ لعموم شيءٍ من هذه الصيغ مع شيوع هذه المباحث بينهم ودوران الاستدلال بها على ألسنتهم، ولو كان فيه خلاف لنقل كما في أمثاله بل نقل خلافهم في مسائل جزئية دون هذا، وذلك كله يفيد

---

(١) رواه النسائي في الكبرى (٥٩٠٩)، وأحمد (١٩/ ٣١٨) من حديث أنس.

(٢) رواه مسلم (١٨٢٠) من حديث ابن عمر.

(٣) رواه أبو داود (٢٨٧٠)، والترمذي (٢١٢٠)، وابن ماجه (٢١٧٣) من حديث أبي أمامة.

(٤) رواه الترمذي (٢١٠٩)، وابن ماجه (٢٦٤٥، ٢٧٣٥) من حديث أبي أمامة. قال الترمذي: هذا حديث لا يصح.

(٥) رواه البخاري (٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة.

اتفاقهم على فهم العموم من هذه الصيغة واعتقادهم ذلك منها إذ لو لم يكونوا كذلك لما جاز لهم أن يحملوها على العموم ما لم يدل دليل منفصل كما في الألفاظ المجازية والمشتركة ولو كان عند أحد منهم فيه خلاف لما جاز له السكوت عنه، وبهذا كله يندفع قول من اعترض على هذا الوجه بأنه لا يلزم منه اتفاق الجميع على ذلك لأنَّا بينًا شيوع ذلك بينهم عامًّا في غير قضية، كيف وقد تمسك المعترض بمثل هذه الطريقة على حجية خبر الواحد والقياس وهو لازم لهم في هذا الموطن بل أولى لكثرة الصور المنقولة في ذلك.

واعترضوا أيضًا بأن فهم العموم في هذه الصور إنما كان بالقرائن المقترنة بكل واحد منها، قالوا: ونحن لا ننكر ذلك إنما النزاع في كون الصيغ دالة على العموم بمجردها وهو ممنوع في جميع ما ذكرتم كيف وكثير منها تضمن الإيماء إلى علل تعميم الحكم كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ وما لم يكن كذلك فهو محمول على أن الصحابي اقترن بسماعه ذلك من رسول الله ﷺ قرينة تقتضي العموم فيكون استدلاله به من أجل تلك القرينة لا لمجرد الصيغة.

وجواب هذا أنه لو كان كذلك لما عمت القرائن جميع الصحابة رضي الله عنهم؛ لأن العادة تحيل ذلك ولكان مَنْ لم يطَّلع على القرينة يمنع الحمل على العموم حتى يعرف بها، كيف والأصل عدم القرائن أيضًا، ومجموع الصور المتقدمة يفيد القطع بأن تعلقهم بها وموافقة الساكت على ذلك إنما هو لدلالة اللفظ بمجرده لا لقيام قرينة تقتضي العموم، وأيضًا فإن هذا التجويز يؤدي إلى انسداد باب إثبات مدلول ظاهر اللفظ مطلقًا لجواز أن يكون فهم المدلولات الظاهرة بالقرائن مع أن مدلولات أكثر الألفاظ إنما تثبت[1] بهذا النوع من الاستدلال.

---

(١) في ز: ثبتت. والمثبت من د.

الوجه الثالث: اتفاق أهل اللغة قاطبة على ذلك وهو معلوم بالاستقراء من كلامهم ومحاوراتهم وأشعارهم وأمثالهم، كيف وإنا نعلم بالضرورة من حالهم أنهم إذا أرادوا التعبير عن العموم عمدوا إلى لفظ الكل والجميع وما يجرى[١] مجرى ذلك، وأن من أطلق لفظًا من صيغ العموم ولم يكن الحكم عامًّا ولا اقترن بلفظه ما يقتضي تخصيصه من القرائن المقالية أو الحالية أنكروا عليه دعواه العموم في ذلك واعترضوا، ولم ينقل عن أحدٍ منهم لا صريحًا ولا ضمنًا إنكار صيغة العموم ولا معارضة في ذلك، ولو كان فيه خلاف فيما بينهم من جهة اللغة لنقل ولو في قضية واحدة كما في أمثاله من المحامل اللغوية، وهذا وحده[٢] كافٍ في الاستدلال فكيف مع الوجهين المتقدمين من تنصيص صاحب الشرع وإقراره ﷺ واتفاق الصحابة على فهم ذلك.

الوجه الرابع: إن العموم معنى تمس الحاجة إلى التعبير عنه وتعم به البلوى وذلك مما يمنع توالي أهل الأعصار من أرباب اللسان على إهماله وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه لوجود الداعي وخلو المانع، أما كون الداعي إلى الوضع حاصلًا فهو ظاهر لما فيه من الفائدة كما في أمثاله من صيغ الأمر والنهي ونحوهما؛ وأما انتفاء المانع فلأنه إما عقلي أو شرعي أو حسي أو طَبْعي، والأول ممتنع لما بينًّا من دعوى العقل إليه، والثاني أيضًا كذلك إذ لم يرد في الشرع ما يمنع منه كيف ووضع اللغات قبل الشرع، وأما الثالث والرابع فهما ظاهرا الانتفاء والفعل عند وجود الداعي إليه وعدم المانع منه واجب فيكون الوضع متحققًا إما قطعًا أو ظنًّا، والمسألة ظنية.

واعتُرض على هذا بوجوه:

---

(١) في د: جرى. والمثبت من ز.

(٢) في د: وجه. والمثبت من ز.

أحدها: منع كون العموم تمس الحاجة إليه وسند المنع ما يوجد في كثير من أنواع الروائح غير مختصة باسم خاص بها.

وثانيها: منع عدم المانع من ذلك بناءً على أن اللغات توقيفية من الله تعالى، كيف وإنه استدلال على إثبات اللغة وهي لا تثبت دلالة بل توقيفًا ونقلًا.

وثالثها: إنه لو سلم ذلك فإنما يلزم منه أن يوجد في اللغة ما يدل على العموم ويمكن التعبير به عنه، لكن لا يلزم من ذلك انحصار الأمر في هذه الصيغ بل يجوز أن يكتفى بالألفاظ المركبة كما إذا قال القائل: رأيت القوم كلهم واحدًا واحدًا لم يفتني منهم أحد وما يجري مجرى ذلك ونحن نقول به، والنزاع إنما هو في الصيغة المفردة.

ورابعها: إنه لو سلم ذلك أيضًا بالنسبة إلى المفردات فلا يلزم أن يكون ذلك بطريق الحقيقة بل جاز أن يكتفى بها وهي مجاز في ذلك أو مشتركة وتكون القرينة هي المقتضية للحمل على العموم.

والجواب عن الأول أن مراتب الحاجات مختلفة فلا ريب في أن الحاجة إلى التعبير عن العموم ليست كالحاجة إلى التعبير عن الروائح؛ فإن الحاجة إلى ما يقتضي العموم في الأمر والنهي والإخبار عن جميع الموجودات والمعدومات والمستحيلات والممكنات ماسَّة جدًّا تقرب من الضروريات بخلاف أنواع الروائح إذ يلبث[1] الإنسان برهة من الدهر لا يحتاج إلى التعبير عن رائحة المسك والتفاح على سبيل الخصوصية بخلاف ألفاظ العموم، وأيضًا فذوات الروائح كثيرة جدًّا متقاربة الشبه قوة وضعفًا فيعسر إفراد كل واحد باسم خاص به ولا يشق الإضافة فيها بخلاف ألفاظ العموم فإنها تدلُّ على الجمع الكثير ضربةً واحدةً بلفظٍ واحدٍ وهي صيغ مخصوصة محصورة مختلفة بحسب أنواع ما دلَّت

---

(١) في ز: لبث. والمثبت من د.

عليه كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى فلا يشق استعمالها كما في الروائح التي لا يمكن حصرها للبشر وتركيب الألفاظ المفيدة للعموم فيها طول ومشقة فكانت الصيغ المفردة أولى منها مع إفادتها ما تفيده المركبة، وبهذا خرج الجواب عن الثالث.

وعن الثاني أن هذا وارد في جميع الألفاظ العرفية العامة والخاصة ونحن لا ندَّعي الوجوب في ذلك على الله تعالى بل بالنسبة إلى البشر فيما تواضعوا عليه، ثم لا نسلم انحصار طريق إثبات اللغة في النقل والتوقيف.

وعن الرابع أن القرينة قد تخفى فتخل بالتفاهم، وقد ثبت استعمال هذه الصيغ في العموم بما تقدم، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وعدم كونها حقيقة في معنى آخر دفعًا لمحذور الاشتراك ومجرد الاحتمال لا يقتضي العدول عن هذين الأصلين إلا أن يقوم دليل على خلاف شيء منهما.

الوجه الخامس: إن هذه الصيغ إما أن تكون موضوعة للعموم فقط أو للخصوص فقط، أو لهما على وجه الاشتراك، أو ليست موضوعة لواحد منهما، والرابع متفق على بطلانه، والثاني أيضًا باطل، لأنها لو كانت موضوعة للخصوص فقط لما حسن الجواب بذكر كل العقلاء في «مَنْ» وبكل الأشياء في «ما» إذا كان الاستفهام بهما وتجرَّدا عن القرائن[١] المقتضية للتعميم، وكذلك عند الإخبار بهما وبالجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة وغيرها من الصيغ إذا سئل المتكلم عن مراده بذلك اللفظ لأنَّ الجواب يجب أن يكون موافقًا للسؤال فحسن الجواب بالجميع يمنع أن تكون الصيغة للخصوص.

وأما بطلان الثالث فلأنها لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص لما حصل الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع مراتب الخصوص، أو ليست

(١) في د: الذات. والمثبت من ز.

مشتركة بين مرتبة مخصوصة من العام والخاص وفاقًا حتى لا يجب ذلك والجواب يجب أن يكون مطابقًا للسؤال، وإذا كانت الصيغة محتملة لأمور كثيرة وأجاب قبل أن يطلع على المراد احتمل أن يكون غير مطابق فيجب الاستفهام عن جميع مراتب الخصوص، فإذا قال له: من عندك مثلًا؟ فلابد أن يقول: تسألني عن العرب أو العجم ؟ فإذا عين له أحدهما قال: أعن الرجال أو النساء ؟ إلى غير ذلك من مراتب الاستفهام ولا يحسن ذلك اتفاقًا، وهو أيضًا متعذرٌ لأنه لا يمكن استيعاب جميع أقسام الخصوص فتبين أن الصيغة ليست مشتركة، وإذا بطلت الأقسام الثلاثة تعين الأول وهو كونها موضوعة للعموم.

فإن قيل: يجوز أن تكون موضوعة للخصوص والجواب بالكل لأجل القرينة الدالة على إرادة الكل ولو لم تكن قرينة فلا نسلم قبحه لأنه مشتمل على الخصوص وزيادة، ومتى حصل الجواب مقصود السؤال وزيادة كان حسنًا؛ فقد سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء بماء البحر فقال: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ»(١) وإن سلم أنه ليس للخصوص فلم لا يجوز أن تكون مشتركة وهي لا تنفكُّ عن القرينة المعينة فلذلك ترك الاستفهام سلمنا عُرُوُّها عن القرائن لكن لم يجب الاستفهام لأن مدلول اللفظ المشترك أحد المفهومين لا بعينه، فإذا أجاب بأيهما كان فقد أجاب عن المسئول عنه، ثم إنه لا نزاع في حسن الاستفهام عن الواحد والاثنين والأنواع القريبة إنما المستقبح الاستفهامات الكثيرة فليس استدلالكم بعدم الاستفهامات الكثيرة على عدم الاشتراك أولى من استدلالنا بالاستفهامات القليلة على الاشتراك وعليكم الترجيح.

قلنا: الجواب عن الأول أنا لا نعلم من جميع العقلاء حسن الجواب بالكل

---

(١) رواه أبو داود (٨٣)، والترمذي (٦٩)، والنسائي (١/ ٥٠، ١٧٦)، وابن ماجه (٣٨٦) من حديث أبي هريرة وقال الترمذي: حسن صحيح.

مع عدم القرائن الحالية والمقالية ولا يقال وكذلك يحسن الجواب بالبعض عندما يكون الحال كذلك ولا مناقضًا لأنا نقول السؤال عن العام بالمطابقة سؤال عن الخاص بالتضمن فيحسن الجواب بالخاص عند عدم العام ولهذا يحلف المدعى عليه على نفي ما ادعي به وما دخل تحته من جزئياته.

وأما السؤال عن الخاص فغير متضمن للسؤال عن العام فلا يحسن الجواب به بتقدير أن يكون للخصوص.

وعن الثاني أن الجواب بالزيادة على المسئول عنه غير مطابق للسؤال فلا يكون حسنًا بل قد يوقع في محذور؛ لأن الغرض كما يتعلق بذكر ما يسأل عنه فكذا قد يتعلق بالسكوت عن المسكوت عنه فيكون ذكره حينئذٍ مناقضًا للغرض، والفرق بين هذا وبين ما استشهدوا به من الحديث أنَّ النبي ﷺ مُشَرِّعٌ يبين الأحكام ولَمَّا رأى السائل يجهل طهورية ماء البحر علم أنه يجهل طهارة ميتته فبينه لذلك، فلا يلتحق به غيره، وأيضًا فإنما يكون الجواب كذلك حسنًا إذا خص المسئول عنه بالذكر وأتى بالزيادة كما في الحديث فنظيره أن يقال: من عندك من الرجال ؟ فيقول: عندي الرجال والنساء.

وعن الثالث أنَّا بينَّا حسن الجواب بالكل مع عدم القرينة المعينة ويلزم من قولهم أن هذه الألفاظ لا تنفكُّ عن القرائن وليس كذلك؛ إذ الاتفاق على أنه يجوز خلوُّ اللفظ المشترك عن جميع القرائن المعينة لأحد مدلوليه، وأيضًا فتلك القرينة إما أن تكون قرينة العموم أو قرينة الخصوص، **والأول** باطل بالاتفاق: أما عند المعممين فظاهر، وأما عند الخصم فلأنه لا يقول أن اللفظ يفيد العموم أبدًا وإن كان ذلك لقرينة ويلزمه أن لا يكون اللفظ مستعملًا في الخصوص أبدًا وهو باطل قطعًا، وأيضًا فليس ذلك شأن المشترك، **والثاني** أيضًا باطل لأنه يجب أن تكون تلك المرتبة من الخصوص معلومة أبدًا عندما يسمع اللفظ لكنه ليس

كذلك، وأيضًا فهذه القرينة إما مقالية أو حالية، والأول باطل لأن الصيغ يجاب فيها بالكل ولا قرينة لفظية معها تعين ذلك المدلول، والحالية يمكن خلوُّ اللفظ عنها بأن يكون المستفهم عنه أعمى أو غائبًا.

وقولهم: إن مدلول المشترك أحد الشيئين لا بعينه، ليس كذلك، بل مدلوله أحدهما على التعيين أو هما على رأي من يقول بذلك فإن الواضع لم يضع اللفظ المشترك إلا لمعين وهو إما هذا بعينه أو ذاك بعينه، أو هما على قول الشافعي ومن وافقه، وإما لأحدهما لا بعينه فذاك مدلول المتواطئ لا المشترك اللفظي، ولا خلاف في أن هذه الصيغ ليست متواطئة في العموم والخصوص إذ ليس بينهما أمر كلي جامع كما في (صيغة الأمر عند من يقول بأنه مشترك معنوي في الوجوب والندب لأن الطلب معنى كلي يشملهما.

وعن الرابع بمنع حسن الاستفهام عن القريب دون غيره فإن أصل الاستفهام لطلب الفهم فمع القول بالاشتراك وعدم تعيين رتبة معينة منه تجيء استفهامات غير متناهية، وأيضًا فإن الاستفهام قد يجيء للتعظيم والإنكار والنفي والتوبيخ والغبطة بالشيء إلى غير ذلك)[1] مما هو معروف في كتب المعاني والبيان، وإذا كان محتملًا لوجوهٍ كثيرةٍ يمتنع الاستدلال به على أحدها عينًا وهو الاشتراك.

الوجه السادس: اتفاق أهل اللسان على صحة الاستثناء من هذه الصيغ كلها، بل وعلى حسنها قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور ٤-٥] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ﴾ الآية (الفرقان ٦٨-٧٠)، وذلك معلوم ضرورة من لغة العرب، والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله فيه، فَصِحَّةُ استثناء كل فرد من أفراد العموم تقتضي أن اللفظ موضوع للعموم

(١) ما بين القوسين موضعه طمس في د. وأثبته من ز.

وذلك هو المطلوب، واعترض على هذا بوجوه كثيرة:

أحدها: النقض بجموع القلة وهي أَفْعُلٌ وَأَفْعَالٌ وَأَفْعِلَةٌ وَفِعْلَةٌ، فإنه يصحُّ استثناء كل فرد فرد منها، وليست للعموم.

الثاني: النقض بالاستثناء من الجمع المنكر نحو: اصحب جمعًا من الفقهاء إلا فلانًا، ومعلوم أن ذلك الاستثناء لا يجب اندراجه تحت لفظ الجمع المنكر.

الثالث: النقض بالاستثناء من غير الجنس كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر ٣٠، ٣١] وإبليس لم يكن منهم بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف ٥٠]، وكقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم ٦٢]، وقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء ١٥٧] وأمثال ذلك.

الرابع: منع أن الاستثناء منحصر فيما لولاه لوجب دخوله فإنه يقع في لغة العرب على أربعة أقسام هذا أحدها (وهو الاستثناء من الأعداد التي هي نصوص نحو عشرة إلا اثنين. والثاني: ما لولاه لظنَّ دخوله وهو الاستثناء من صيغ العموم عند الشافعية ومن وافقهم على أن اندراج العام فيه ظني لا قطعي. وثالثها: ما لولاه لجاز اندراجه وهو الاستثناء من المحال نحو: أعتق رقبة إلا الكفار لأن مفهوم الرقبة حال في كل فرد لكن بطريق البدل، ومن الأزمان نحو صلِّ إلا عند الزوال، ومن الأمكنة)[1] نحو صلِّ إلا في المزبلة. ومن الأمور العامة كقوله تعالى: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف ٦٦] فهذه الأنواع الأربعة يجوز اندراج المستثنى في المستثنى منه جوازًا مطلقًا من غير أن يكون معلومًا ولا مظنونًا. ورابعها: ما لا يجوز اندراجه وهو الاستثناء من غير الجنس كما تقدم، وعند هذا نقول إن الاستثناء إخراج ما لولاه لصح دخوله تحت اللفظ ليكون ذلك

---

(١) ما بين القوسين موضعه طمس في د. وأثبته من ز.

شاملًا للأقسام الثلاثة المتقدمة فإن الاستثناء من غير الجنس على وجه المجاز.

قالوا: وهذه العبارة أولى لأنَّ الصحة أعم من الوجوب، فإن كل واجب الدخول صحيح الدخول ولا ينعكس وجعل اللفظ للأعم أولى لأنه أكثر فائدة.

الخامس: إنه يجوز أن يكون الاستثناء قرينة تدلُّ على أن المراد بذلك اللفظ العموم كما في سائر القرائن المقترنة باللفظ المشترك أو المجازي، ولا يلزم أن يكون اللفظ من أصله موضوعًا لذلك المعنى.

السادس: إنها لو كانت للعموم لكان دخول الاستثناء عليها نقضًا للعموم فإنها وجدت حينئذٍ بدون العموم ووجود الدليل بدون المدلول نقضٌ عليه فلا يكون دخوله دليلًا للعموم.

والجواب عن الأول بمنع عدم العموم في جموع القلة فإن من جملتها الجموع السالمة وهي إذا عُرِّفت تعريف جنس أو أضيفت تفيد العموم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وبقية أمثلتها لا يدخل عليها استثناء أي عدد فرض فلا يقال: ملكت الأثواب إلا ألف ثوب مثلًا، بخلاف صيغ العموم فإنه يصح استثناء جميع المراتب منها، وبذلك يتم الاستدلال على العموم لا باستثناء الأفراد اليسيرة.

وعن الثاني بمنع جواز الاستثناء من الجمع المنكر وهو الراجح الذي اختاره ابن الحاجب والشَّلَوْبِينُ[1] إلا أن يكون اختص بصفةٍ نحو: جاء رجال كانوا في دارك إلا فلانًا، فإنه حينئذٍ يكون عمومه معنويًا ويصح الاستثناء منه، وستأتي المسألة مبسوطة إن شاء الله تعالى، وأما على القول الآخر في جواز الاستثناء منه فيقال: إذا كان الاستثناء من الجمع المنكر يخرج ما لولاه لصح الاستثناء منه

---

(١) هو عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدي النحوي الشلوبيني نسبة إلى الشلوبين، وهو بلغة الأندلس الأبيض الأشقر. «وفيات الأعيان» (٣/ ٤٥٢)، «إنباه الرواة» (٣/ ٣٣٢).

فيقال: إذا كان الاستثناء من الجمع المنكر يخرج ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلتم إنه في المعرف وبقية الصيغ كذلك فجاز أن يفترقا ولا يلزم منه الاشتراك بل يكون في حال الصحة مجازًا لأن الوجوب يستلزم الصحة فيصح التجوز به عنه دون العكس لأن الصحة لا تستلزم الوجوب.

وعن الثالث بأن الاستثناء من غير الجنس ليس حقيقة بل هو مجاز على الراجح عند المحققين، والكلام إنما هو في الاستثناء الحقيقي، وكذلك القول في الاستثناء من الأزمنة والأمكنة والمحالِّ والأمور العامة على وجه المجاز من جهة أنه يجعل المقدر فيها كالملفوظ به، ثم يستثنى منه، ولا يلزم الاشتراك لأن المجاز خير منه لاسيما مع التقدير والإضمار.

وقولهم: «إن الصحة أعم فتكون أكثر فائدة» **قلنا:** بل الوجوب أولى لوجهين:

أحدهما أنه أخص، والأخص أكثر أجزاءً فيكون اللفظ أكثر فائدة، وهذه الفائدة في الأجزاء أرجح من الفائدة في الجزئيات؛ فإن الجزئيات عارضة للعام أجنبية منه والأجزاء داخلة في الأخص.

وثانيهما أن اللفظ إذا كان موضوعًا للأخص كان الأعم لازمًا له فيكون التجوز إليه أرجح من المجاز عن الأعم؛ لعدم لزوم الأخص الأعم، ومما يدلُّ على أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله فيه اتفاق أئمة العربية على قولهم إنه إخراج جزء من كل، وإنما يكون كذلك إذا كان المستثنى واجب الدخول تحت المستثنى منه؛ لأن الجزء واجب الدخول في كله، ولو كان المراد بالجزء ما يصح دخوله لم يكن كذلك بل يكون ذكر الجزء ضائعًا، وأيضًا فإنه لا يذكر في التعريف إلا ما يكون داخلًا في الماهية أو مختصًّا بها، وأيضًا لو كان الاستثناء عبارة عما لولاه لصح فيه لصح قول القائل: «رأيت رجلًا إلا زيدًا» لصلاحية

دخوله تحت لفظ رجل، ولا يصح ذلك، ولا يقال: كما يعتبر في تحقق الشيء وجود المقتضى كذلك يعتبر ارتفاع المانع فلا يلزم من تحقق الصحة فيما ذكرتم صحة الاستثناء لمعارضة المانع منه وهو أن قوله: «رأيت رجلًا» لا يكون إلَّا معينًا في نفس الأمر ضرورة أن الرؤية لا تقع إلا على معين وذلك لا يصح الاستثناء منه وفاقًا لأنَّا نقول: إسناد انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أولى من إسناده إلى قيام المانع، وأيضًا الصالح للوقوع ليس بواقع فلا حاجة له إلى الاستثناء بل إنما يخرج به ما لولاه لدخل لا ما لولاه لصلح. وقولنا: «لدخل» يشمل ما كان معلوم الدخول أو مظنونه وذلك هو القدر المشترك إذ لولا ذلك لزم إما الاشتراك أو المجاز، وهما على خلاف الأصل.

وعن الاعتراض السادس بمنع كون الاستثناء نقضًا؛ لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى، وأما على القول الآخر فغايته أن يكون فيه مخالفة مدلول اللفظ لقيام الدليل الدال على ذلك ولا محذور فيه كسائر صور المجاز والتخصيص وغير ذلك، كيف وإن العام بعد التخصيص يكون مجازًا على الراجح.

وأما الاعتراض الخامس فالجواب عنه مشكل، وقد قال الإمام فخر الدين في «المحصول»[١] في مسألة أن الأمر بمجرده لا يدلُّ على التكرار جوابًا لمن احتج للتكرار بورود النسخ أن النسخ إذا ورد بعد الأمر يصير ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار ولا يمنع حمل الأمر على التكرار بسبب القرينة، وتبعه عليه أصحابه، وهذا بعينه يمكن دعواه في الاستثناء بل أولى لأنه متصل باللفظ بخلاف النسخ فإنه منفصل عنه قطعًا، فجعل الاستثناء قرينة تدل على إرادة العموم أقوى من النسخ ويتعلق به القائل بالاشتراك بين العموم والخصوص، ولهذا كان هذا

---

(١) «المحصول» (٢/ ١٠٣).

الوجه قاصرًا عما قبله، ويرد عليه أيضًا جواز الاستثناء من العدد كقوله تعالى ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت ١٤] وليس العدد من صيغ العموم، وما حكاه ابن عصفور عن البصريين أن الاستثناء لا يدخل في العدد إلا فيما يستعمل في المبالغة كالألف والسبعين ضعيف جدًّا باتفاق الفقهاء على أنه لو قال له: علي عشرة إلا ثلاثة لم يلزمه إلا سبعة، وبغير ذلك من الأدلة الدالة على جوازه في العدد، وبالجملة فالمعتمد في الاحتجاج لقول الجمهور إنما هو الأوجه الأول لاسيما المنقول عن الصحابة فإن من طالعَ كتب السنن والآثار المنقولة عنهم حصل له العلم القطعي بفهمهم العموم من هذه الصيغ وحملهم إياها على ذلك وهو متواتر عنهم تواترًا معنويًّا كما في شجاعة عليٍّ وجُود حاتم وأمثالهما ووراء ما ذكرناه وجُوه أُخر كثيرة لا تخلو عن اعتراض، وهي مبسوطة في كتب هذا الفنِّ فلا نطيل بذكرها، وبالله التوفيق.

فصل في شبه منكري العموم

وقد تقدم أنهم فرق: أما القائلون بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص فقط فقد تشبثوا بوجوه:

أحدها أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ودلالته على العموم مشكوك فيها، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى لعدم احتمال الخطأ.

الثاني أن أكثر استعمال هذه الصيغ إنما هو في الخصوص دون العموم حتى قيل: إنه لا عام إلا وقد دخله التخصيص إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة ٢٩] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود ٦] ومواضع أخر يسيرة، فأما عمومات التكاليف كلها الواردة في الكتاب والسنة فإنها مخصوصة، وكذا الوارد على ألفاظ الناس نحو قول القائل: طفت البلاد ورأيت العباد، وجمع الأمير الناس، وأشباه ذلك فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما

استعمالها فيه أغلب أَولى من جعلها حقيقة في القليل النادر.

الثالث أن السيد إذا قال لعبده: أكرِم الرجال ومن دخل داري فأعطه درهمًا، ومتى جاءك فقير فتصدق عليه، وإن رأيت زيدًا فأعطه كذا، وأمثال ذلك فإنه لا يحسن استفساره عن إرادة البعض من ذلك ويحسن استفساره عمَّا وراء ذلك فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن استفساره عنه أولى من الآخر.

الرابع وهو قريب من هذا أن هذه الصيغ لو كانت موضوعة للعموم لما حسن استفساره عن مراد المتكلم بها مع خلوها عن القرائن كما لا يحسن ذلك في كل لفظٍ موضوعٍ لمعنى خاص كالخبز والماء ونحو ذلك، لكن الاستفسار عن هذه الصيغ ليس بقبيح، قالوا: ولمثل هذا أيضًا كان لا ينبغي تأكيده كما لا تؤكد الألفاظ الصريحة فدخول التأكيد عليها يدل على أن مدلوله غير العموم.

الخامس أنها لو كانت حقيقة في العموم لكانت إرادة الخصوص بها كذبًا كما قال القائل: رأيت عشرين ولم يكن رأى إلا عشرة، وكان أيضًا دخول الاستثناء عليها نقضًا لمدلولها.

والجواب عن الأول أنه إثبات للغة بالترجيح فكان مردودًا ولئن سلم ذلك فدلالة اللفظ على الشيء يقينًا لا يدل على أنه مجاز في الزائد عليه وإلا لزم النقض بالجمع المنكر فإن دلالته على أقل الجمع متيقنة مع أنه ليس بمجاز في الزائد عليه والنقض بهذا أولى مما نقض به الآمدي من العشرة وكونها متيقنة في الثلاثة مثلًا، ولا يلزم منه كونها مجازًا في الزائد؛ لأن هذا ظاهر الضعف فالنقض بالجمع المنكر أتم، ولئن سلم سلامته عن النقض فهو معارض بأن جعله حقيقة في العموم أولى لأنه محصل لغرض المتكلم على التقديرين من إرادة العموم أو الخصوص والحمل على الخصوص غير محصل لغرضه على تقدير إرادة العموم، هكذا قاله جماعة، وفيه نظر؛ إذ قد يكون غرض المتكلم الخصوص

فقط ويحصل نقيض مطلوبه إذا حُمل على العموم؛ فالأولى أن يرجح حمله على العموم بما تقدم من أنه إذا كان حقيقة في العموم أمكن التجوز به عن الخصوص بخلاف العكس؛ لأن العموم يستلزم الخصوص دون العكس.

وعن الثاني من وجهين: **أحدهما** أن احتياج حملها على الخصوص إلى دليل يدل على أن العموم هو الحقيقة كما في سائر الحقائق.

وثانيهما أن علة الاستعمال في الخصوص لا يدل على كونها حقيقة فيه؛ فإن استعمال لفظ الشجاع في الرجل المقدام أكثر من استعماله في الحية، واستعمال لفظ الغائط في الخارج المستقذر من الإنسان أغلب من استعماله في المكان المطمئن، وهما مجازان في الغالب حقيقتان في المعنى القليل الاستعمال، وهذا كله بعد تسليم أن الاستعمال في الخصوص أغلب.

وعن الثالث بمنع حسن الاستفهام فقد تقرر فيما مضى حُسْن الحمل على الاستغراق، ولئن سلم ذلك فإنما يحسن ذلك لإزالة احتمال إرادة المجاز كما إذا قال القائل: لقيت بحرًا وناطحت جبلًا ورأيت أسدًا فإنه يحسن استفهامه هل أراد بذلك حقائقها أو تجوز بالبحر عن الكريم وبالجبل عن الرجل العظيم، وبالأسد عن الشجاع وأمثال ذلك.

وبهذا أيضًا خرج الجواب عن الرابع وعن حُسن التأكيد؛ لأنه لدفع توهم المجاز، ولهذا احتيج فيما لا يحتمل المجاز إلى تأويل تأكيده كما في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة ١٩٦] ورد ذلك إلى كمال الأجر في صيامها مفرقة كما هو في صيامها متتابعة.

وعن الخامس بمنع لزوم الكذب فيما ذكروه؛ لأن إطلاق العام وإرادة الخاص به مع القرينة المقتضية لذلك أحد أنواع المجاز، وإرادة المجاز من اللفظ الصالح له ليس بكذب اتفاقًا كيف والمجاز هو الغالب على ألفاظ العرب، وإنما

يلزم الكذب من إرادة ما ليس اللفظ صالحًا له لا حقيقة ولا مجازًا كما إذا عبر بلفظ العشرة عن الخمسة؛ وأما كون الاستثناء نقضًا فقد تقدم الجواب عنه وأنه منقوض بالاستثناء من العدد مع كونه نصًّا في مدلوله، وأما القائلون بالاشتراك فقد احتجوا بأن هذه الصيغ أطلقت وأريد بها العموم تارةً والخصوص أخرى، وحقيقة كل منهما غير حقيقة الآخر فيكون اللفظ مشتركًا بينهما كما في العين والقرء؛ لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأجيب عنه بأنَّ الأصل في الإطلاق إنما هو الحقيقة لا بصفة الاشتراك، أما الاشتراك فهو على خلاف الأصل لما فيه من الإخلال بالتفاهم واحتياجه إلى القرينة في كلا مدلوليه وهي قد تخفى، فإن قيل: وإذا كان حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص على وجه المجاز وهو على خلاف الأصل أيضًا.

قلنا: لكن احتماله أخف من احتمال الاشتراك من جهة أنه إذا لم تكن قرينة حُمِل على حقيقته وهي الأصل، ولا كذلك المشترك لأن القرينة إذا خفيت قد تحمل على غير مراد المتكلم أو لا تحمل على واحد منهما فتتعطل دلالة اللفظ، فالمجاز أرجح منه ولذلك كان المجاز أغلب وقوعًا في لغة العرب من الاشتراك.

واحتجوا أيضًا بحسن الاستفسار عن العموم أو الخصوص، وقد تقدم مع الجواب عنه وهو بهذا المقام أمسّ منه بما تقدم فينبغي أن ينقل إلى هنا.

وأما القائلون بالعموم في الأوامر والنواهي دون الأخبار فتعلقوا بأن الإجماع منعقد على التكاليف بأوامر ونواهٍ عامة لجميع المكلفين، فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عامًّا أو كان تكليفًا بما لا يطاق، وهو محال بخلاف الإخبار فإنه ليس بتكليف؛ ولأنه يجوز ورود الخبر بالمجهول الذي لا بيان له أصلًا كما في قوله تعالى: ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا﴾ [الفرقان ٣٨]، وقوله: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ﴾ [القصص ٥٨] بخلاف الأمر فإنه وإن ورد بالمجمل

لا يخلو عن بيان متقدم أو مقارن أو متأخر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة ٤٣] ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام ١٤١]، وأمثال ذلك، فلا يبعد أن تجيء الأخبار مترددة بين العموم والخصوص.

وجوابه أن الإجماع أيضًا منعقدٌ على التكليف بأخبار عامة لجميع المكلفين في الوعد والوعيد؛ لأن بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد إلى الطاعات، وكذلك في الاعتقادات أيضًا كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة ٢٩]، ومع التساوي في التكليف لا معنى للفرق، ولا يلزم من ورود الخبر بأمر مجهول لم نكلف بمعرفته وروده كذلك بما كلفنا بمعرفته واعتقاد عمومه.

وأما القائلون بالعكس وهو التعميم في الأخبار دون الأوامر والنواهي فقالوا: لا شيء من عمومات الأوامر والنواهي إلا وهي مخصصة بالأطفال والمجانين وغير ذلك بخلاف الأخبار.

وجوابه يعلم مما سبق.

وأما القائلون بالوقف مطلقًا فقالوا: كون هذه الصيغ للعموم إما أن يكون ضروريًّا وهو باطل وإلا لاشترك جميع العقلاء فيه وليس هو كذلك، أو نظريًّا وحينئذٍ لابدّ له من دليل، والدليل إما عقلي أو نقلي، والعقلي لا مجال له في اللغات، والنقل إما متواتر أو آحاد، والمتواتر باطل وإلا لعرفه الكل، والآحاد لا تفيد إلا الظن، والمسألة علمية، واعتمد الآمدي وغيره في ذلك أن أدلة كل قول من الأقوال المتقدمة لا يخلو عن اعتراض وإشكال فلزم القول بالوقف عن جميع ذلك وعدم ترجيح شيء منها لخلوها عن المرجح.

والجواب عن الأول بأنَّا قد بينًا فيما تقدم أن اتفاق الصحابة وغيرهم من أهل اللغة على حمل هذه الصيغ على العموم متواتر عنهم تواترًا معنويًّا كما في شجاعة عليٍّ وَجُودِ حاتم، وأمثال ذلك، وذلك معلوم من الاستقراء التام المحصل للعلم

من قضايا الصحابة رضي الله عنهم وأشعار العرب وخطبها ومحاوراتها ومواقع لغاتها، ولا يلزم من ذلك أن يكون معلومًا لكل العالمين؛ لأنَّ التواتر الجزئي ليس من شرطه شمول كل الناس فالمعنوي بطريق الأولى، وبهذا يخرج أيضًا الجواب عن طريقة الآمدي؛ لأنَّا أجبنا عما اعترض به على أدلة القول بالعموم، وبالله التوفيق.

* * *

الفصل الثاني

في الاستدلال على عدة من صيغ العموم بمفردها

مع ذكر الخلاف في بعضها

وفيه مسائل: **المسألة الأولى**: في أن لفظ «كل» و«جميع» وما يجري مجراهما من المؤكدات للعموم، وقد تقدم من ذلك قوله ﷺ: «**أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلٌ**»(١) وهو كالتنصيص على إفادتها العموم، وقصة عثمان بن مظعون رضي الله عنه في قوله للبيد لما أنشد تتمة البيت: وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ: كذبت. ولو لم يكن للعموم لما صح تكذيبه والنقض عليه بنعيم أهل الجنة، ويدل عليه أيضًا وجوه:

أحدها أن الرجل إذا قال: جاءني كل فقيه في البلد فمن أراد تكذيبه يقول له: ما جاءك كل فقيه في البلد، ولولا أن لفظ «كل» للعموم لما صح ذلك؛ لأن الكلية الموجبة يناقضها الجزئية السالبة والكلية الموجبة تفيد العموم، وإذا كان ذلك ثابتًا عرفًا فالأصل أن يكون كذلك لغة؛ لأن الأصل عدم النقل، وإحالة ذلك على القرائن تقدم الجواب عنه.

واعترض سراج الدين الأرموي في «التحصيل» على هذا بأنه يكفي في تناقضهما دلالتهما على شيء واحد، وقرره القرافي بأن معنى ذلك أن قوله: ما جاءني كل فقيه سالبة جزئية، وجاءني كل فقيه موجبة جزئية، فتكون تلك الحال المحكوم عليها بالسلب هي المحكوم عليها بالثبوت فيتناقض كما إذا قلنا: زيد قائم زيد ليس بقائم، فإن أحدهما يستعمل في تكذيب الآخر، ثم أجاب عنه القرافي بأن المحل في زيد ونحوه متعين فيجيء التناقض، أما إذا كان الثبوت في بعض غير

---

(١) رواه البخاري (٣٨٤١)، ومسلم (٢٢٥٦) من حديث أبي هريرة.

معين (والسلب في بعض غير معين)(١) فلا يتعين التناقض كما إذا قيل: بعض العدد زوج بعض العدد ليس بزوج، واعترض الأصفهاني شارح «المحصول» على القرافي في هذا التقرير من جهة أن التناقض حاصل بين القضيتين وإن لم تكن «كل» للاستغراق لأنها على قول أرباب الخصوص تكون لأقل الجمع إما الثلاثة على قول أو الاثنان على قول فتناقض قولهما بهذا الاعتبار، ولا يتوقف ذلك على كونها للاستغراق، قال: وعلى هذا يتنزل كلام صاحب «التحصيل»، ويمكن الجواب عن ذلك بتكلف فيه نظر.

وثانيها أن الرجل إذا قال: أعتقت كل عبيدي عتق عليه الجميع باتفاق العلماء، ولولا أن «كل» للعموم لم يكن كذلك.

وثالثها أنا نعلم ضرورة بالاستقراء من عادة العرب أنهم إذا أرادوا التعبير عن معنى العموم فزعوا إلى لفظ «كل» وقد تقدم ذلك.

ورابعها أن العرب فرقت بين تأكيد العموم وتأكيد الخصوص، فقالوا في تأكيد الخاص: زيد نفسه وعينه، وقالوا في تأكيد العام: القوم أجمعون وكلهم، ولم يستعمل ما لأحدهما في موضع الآخر، واختلاف التأكيد يدل على اختلاف المؤكد.

فإن قيل: لا يلزم من الاختلاف بينهما أن يكون ذلك بحسب العموم والخصوص، ولم لا يكفي في ذلك اختلافهما في الجمع والوحدة ؟

قلنا: لو كان ذلك كافيًا كان تأكيد كلِّ جمعٍ حتى النكرات بـ «كل» و«أجمعين» لكنه غير جائز باتفاق البصريين، وقول الشاعر:

قَدْ صَرَّتِ البَكْرَةُ يومًا أَجْمَعَا(٢)

---

(١) ما بين القوسين ليس في ز. وأثبته من د.

(٢) هذا بيت من الرجز المشطور، وهو مجهول النسبة، يُنظر هذا البيتُ في الإنصاف ٢/ ٢٥٤،=

وقول الآخر:

تَحْمِلُنِي الذَّلْفَاءُ حَوْلًا أَجْمَعَا(١)

شاذٌّ لا اعتبار به وهو مؤول، والله أعلم.

الثانية: في الاستدلال على أنَّ «من» و«ما» و«أين» و«متى» و«حيث» و«أي» وما يجري مجرى ذلك في الاستفهام والخبر والشرط والجزاء للعموم، وقد تقدم من الأدلة على «من» و«ما» عدة أحاديث وآثار كافية في المقصود، والذي نزيده هنا وجوه:

أحدها أن السيد إذا قال لعبده: من دخل داري هذه فأعطه درهمًا، فأعطى العبد كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه ولو عاتبه في إعطاء واحد منهم وقال: هذا قصير وأنا أردت الطوال مثلًا كان للعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء صنف معين بل بإعطاء من دخل وهذا قد دخل، والعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام رأوا اعتراض السيد ساقطًا وعذر العبد متوجهًا، كما أن العبد إذا ترك إعطاء واحد منهم، وقال: هو قصير ولعلك أردت الطوال كان اللَّوم متوجهًا إليه باتفاق العقلاء كلهم وعدوا العبد عاصيًا بذلك، وهذا مع فرض الخلو عن جميع القرائن كما تقدم.

= شرح المفصل ٣/ ٤٥، وشرح الكافية الشّافية ٣/ ١١٧٧، وابن عقيل ٢/ ١٩٥، والمقاصد النّحويّة ٤/ ٩٥.

وصرّت: صوّتت، والبكرة: ما يستقى عليها الماء من البئر.

(١) هذا عجز بيت من الرجز وصدره:

يَا لَيْتَنِي كُنْتُ صَبِيًّا مُرْضَعا

ينظر شرح الكافية الشّافية ٣/ ١١٧٣، وابن عقيل ٢/ ١٩٤، والمقاصد النّحويّة ٤/ ٩٣، والخزانة ٥/ ١٦٨، اللسان وتاج العروس كتع. وفيها جميعا: حولًا أكتَعَا أي: تامًّا.

والذّلفاء من الذّلف وهو صغر الأنف واستواءُ الأرنبة.

قال الغزالي: حتى إنه لو ورد نبي عرف صدقه بالمعجزة ولم يعش إلا ساعة من نهار وقال: من سرق فاقطعوه، ومن زنى فاجلدوه، ومن قتل متعمدًا فاقتصوا منه ومات عقيب هذا الكلام ولم نعرف له عادة، ولا أدركنا من حاله قرينة ولا صدر منه سوى هذه الألفاظ مجردة عن الرمز والإيماء لكنا نحكم بعموم هذه الألفاظ وشمولها جميع من يلزمه تلك الشريعة، ولا نقول: جاء بألفاظ مشتركة مجملة ومات قبل البيان، وكذلك لو قدر أنه كتب كتابًا فيه أمور كثيرة ثم قال: اعملوا بما في هذا الكتاب ومات ولم نره فهم كل أحد من ذلك العموم حتى يعدّوا من ترك شيئًا منه مخالفًا.

فإن قيل: يعارض هذا أنه إذا قال: من دخل داري فأعطه أنه يحسن الاستفسار فيقال: وإن كان كافرًا؟ وإن كان فاسقًا؟ فلو كان اللفظ عامًّا لم يحسن الاستفسار.

قلنا: إنما حسن الاستفسار في هذه الصورة إذا فهم من الإعطاء إكرام الداخلين أو فهم من عادة القائل أو أهل زمانه أنه لا يكرم الكافر ولا الفاسق فلتوهم هذه القرينة أو قيامها يحسن الاستفسار، ولذلك لا يحسن أن يقول: وإن كان طويلًا أو أبيض، وما يجري مجرى ذلك مما لا تعلق له بالإعطاء وعدمه[1].

الثاني: اتفاق العلماء على أن من قال: من دخل هذه الدار فهي طالق أو فهو حُرٌّ أنه يطلق بذلك كل داخلة من زوجاته ويعتق به كل عبيده أو إمائه إذا دخلوا مع قَطْعِ النظر عن كل قرينة حتى إن من مات من القائلين ولم يعرف منه سوى هذا الكلام كان التزوج بإمائه جائز بالإجماع، ويجب أن يكون في اللغة كذلك؛ لأن الأصل عدم النقل والتغيير، وإذا ثبت ذلك في «من» و«ما» فهو جارٍ في «أين» و«حيث» و«أنى» و«متى» وسائر الأدوات الموصولة والاستفهامية والشرطية كما

---

(١) «المستصفى» (ص٢٣٢).

سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الثالث: تضافر أئمة اللغة على القول بذلك ونقله عن أهل اللسان، قال الجوهري في «الصحاح»: «مَنْ» اسم لمن يصلح أن يخاطب به، وهو لفظ واحد ومعناه الجماعة[1]. وقال ابن سِيده في «المحكم»: «مَنْ» اسم مغنٍ عن الكلام الكثير المتناهي في البعاد والطول[2].

فإذا قلت: من يَقُمْ أَقُمْ معه كان كافيًا عن ذكر جميع الناس، ولولا «مَنْ» لاحتجت إلى ذكر الأفراد ثم لا تجد إلى ذلك سبيلًا.

وقال الراغب في «مفردات القرآن»: «مَنْ» عبارة عن الناطقين ويعبر بها عن الواحد والجمع والمذكر والمؤنث[3]، وكذلك قال الأزهري في «التهذيب» نحوًا من ذلك، وحكاه عن الكسائي وغيره من أئمة اللغة.

والحاصل من كلام جميعهم أن أصل وضع «مَنْ» و«ما» للعموم وشمول ما يندرج تحتهما، وإنما يكونان للخصوص عند القرينة الصارفة إلى ذلك، ولهذا كانا عند إمام الحرمين من أعلى صيغ العموم فإنه قال في «البرهان»: الألفاظ التي يتوقع اقتضاء العموم فيها منقسمة فمن أعلاها وأرفعها الأسماء التي تقع أدوات في الشرط وهي تنقسم إلى ظرف زمان وظرف مكان واسم مبهم يختص بمن يعقل كقولك: من أتاني أكرمته، واسم مبهم يختص بما لا يعقل في رأي ولا يختص بمن يعقل في رأي كوقوع «ما» شرطًا، فكل اسم وقع شرطًا عمَّ مقتضاه. فإذا قلت: «من أتاني» اقتضى كل آتٍ من العقلاء، وإذا قلت: «متى جئتني» اقتضى كل زمان، وإذا قلت: «حيثما رأيتني» اقتضى كل مكان، ثم ذكر بعد ذلك تقسيم

---

(١) «الصحاح» (٦/ ٢٢٠٧).

(٢) «المحكم والمحيط الأعظم» (١٠/ ٤٧٠).

(٣) «المفردات في غريب القرآن» (ص٧٧٨).

صيغ الجموع كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى[١].

واحتج المانع من عموم «مَنْ» و«ما» وأضرابهما بوجوه:

أحدها أن «مَنْ» و«ما» لو كانتا للعموم في الاستفهام مثلًا لكان قول القائل مَنْ في الدار مثل قوله: أَكُلُّ العقلاء في الدار، ولو كانت لَحَسُنَ الجواب فيها بنعم أو لا كما يحسن في قولنا: أَكُلُّ الرجال في الدار، لكن لا يحسن ذلك فلا يكون للعموم لأن المثلين لا يختلفان في اللوازم.

وثانيها أن صيغة «مَنْ» و«ما» في المجازاة يصح إدخال الكل عليها تارة والبعض أخرى فنقول: كل من دخل داري فأكرمه وبعض من دخل فأكرمه، ولو كانت للاستغراق لكان إدخال الكل عليها تكرارًا والبعض نقضًا.

وثالثها وهو يختص بـ «مَنْ» أنها إذا قيل بأنها تعم جميع العقلاء فلا يخلو إما أن يراد به ذلك مع قيد الجنس أو لا مع قيد الجنس؛ فإن أريد الأول والمراد بالعقلاء من كان كذلك بالقوة دخل فيها المجانين والإطلاق بمجرد لفظها، وذلك باطل، وإن أريد العقلاء مطلقًا دخل فيها الملائكة والجن، وجاز استثناؤهم مثل أن يقول: من دخل داري فأكرمه إلا الملائكة والجن.

ورابعها أنها لو كانت للاستغراق لامتنع جمعها؛ لأن الجمع يفيد أكثر ما يفيده الواحد وليس بعد الاستغراق كثرة يفيدها الجمع، لكن قد وردت مجموعة في قول الشاعر:

أَتَـوْا نَـارِي فَقُلْـتُ مَنُـونَ أَنْـتُمْ ... فَقَـالُوا الْجِنُّ قُلْتُ عِمُوا ظَلَامَـا[٢]

والجواب عن الأول أن الوضع للعموم قدر مشترك بين هذه الصيغ ولها خصوصيات في أنفسها غير كونها للعموم من كونها استفهامًا أو شرطًا أو

---

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١١٣).

(٢) البيت من الوافر، بلا نسبة في الكتاب ٢/ ٤١١، العين ٨/ ٣٩٠، الصحاح ٢/ ٤٦٥.

موصولة، ولمن يعقل ولمن لا يعقل وللزمان فقط وللمكان فقط إلى غير ذلك من الخصوصات الزائدة على كونها موضوعة للعموم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى مبسوطًا. فقولنا: أَكُلُّ الرجال في الدار؟ سؤال عن تصديق هل هو حق أم باطل فكأن قائلًا قال: كل الرجال في الدار فاستفهم السائل عن هذا الخبر أهو صدق أم كذب. أما قولنا: «مَنْ في الدار» فهو طلب لتصور الحقيقة الكائنة في الدار هل وجدت أم لا؟ وإن وجدت فهل هي زيد أم عمرو أم غيرهما، ولا شك في أن طلب التصور غير طلب التصديق فالصيغتان وإن اشتركتا في الوضع للعموم فهما مختلفتان بخصوصيتهما والاشتراك وقع بينهما في الوضع للعموم فلهذا كان الجواب لمن قال: أَكُلُّ الرجال في الدار بنعم أو لا؛ لأنهما جواب لطلب التصديق، وأما الجواب بالتعيين في «مَنْ» ونحوها فلأن ذلك جواب لطالب التصور وليس فيها صدق ولا كذب فلا يعترض بأحدهما على الآخر.

وعن الثاني أن دخول «بعض» على «مَنْ» قرينة دلت على أن المراد بها غير العموم فهو كسائر العمومات التي أريد بها الخصوص وهو كما لو اقترن بالأمر قرينة اقتضت كونه للندب وكذلك سائر الحقائق التي أريد بها المجاز، ولا يلزم من ذلك ألَّا تكون موضوعة في الأصل لتلك الحقيقة فكذلك هنا، وقد أجاب فخر الدين عن ذلك بأن قال: حكم المفرد يجوز أن يخالف حكم المركب فيجوز أن يكون شرط إفادة «مَنْ» العموم انفرادها عن لفظ البعض فإذا وجد لفظ البعض معها لم يكن شرط إفادتها العموم حاصلًا فلا يلزم النقض[1].

واعترض القرافي عليه بأن هذا يلزم منه ألَّا يكون شيء معارضًا لشيء البتة في دلالته لأنه يقال: شرط إفادة هذا الدليل لذلك عدم المعارضة فإذا وجد المعارض انتفت إفادته فليس بدليل في تلك الصورة لأجل انتفاء الشرط فلا

(١) «المحصول» (٢/ ٣٥٦).

معارضة حينئذٍ وهذا باطل قطعًا.

قلت: ويمكن تنزيل كلام الإمام فخر الدين على ما ذكرناه أولًا ويبطل الاعتراض، لكن في تنزيله عليه بُعْدٌ.

وعن الثالث أنه لا نقض على كل واحد من التقديرين، أما إذا أريد به جنس الآدميين فقط فخروج الأطفال والمجانين بالأدلة الدالة على كونهم غير مكلفين، وغايته أن يكون عامًّا مخصوصًا، وأما على التقدير الآخر فإنما لم يحسن استثناء الملائكة والجن للعلم بأنهم لم يدخلوا في ذلك الخطاب فتقدم العلم بذلك كالقرينة المقتضية لعدم دخولهم.

وعن الرابع أن «منون» ليس جمعًا حقيقيًّا لـ «مَنْ» في أصلها، لكن على تقدير الحكاية بها وهي لغة أهل الحجاز، والأصل فيها حينئذٍ أن تسكن نونها لكن فتحت في البيت لضرورة الشعر، و«من» التي يحكى بها ليست من صيغ العموم فلا يرد هذا الجمع على «من» الأصلية، هذا هو الجواب المعتمد في هذا، وقد ذكر فيه وُجوه أخر غير قوية كمن قال إنها للإشباع، أو إن ذلك على نية إرادة الواحد بها، وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره، وقد أجاب بعضهم عنه أيضًا بأن الصيغة المفيدة للعموم تثنى وتجمع ولا ينافي ذلك عمومها كما في قوله ﷺ: **«مَثَلُ الْمُنَافِقِ مَثَلُ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ»**[1] فثنى الغنم وهي اسم جنس معرف بلام الجنس، وكذلك قالوا أيضًا الأكاليب والجمالات، وهي جمع أكليب وأجمال، واعترض على هذا بأن الجمع كان قبل دخول لام التعريف وإنما دخلت بعد التثنية والجمع فكأنه ثنَّى وجمع وهو نكرة ثم عرف بعد ذلك، وفي هذا نظر بل الجمع هنا مؤول بالقطيعين ونحو ذلك كما تؤول المصادر إذا جمعت، ولا يجيء مثل هذا التأويل في «مَنْ» حتى يورد عليها، والله أعلم.

---

(١) رواه مسلم (٢٧٨٤).

المسألة الثالثة: في الاستدلال على أن الجمع المعرف تعريف جنس والمضاف من صيغ العموم.

قال الإمام فخر الدين في «المحصول»: لا خلاف في أن الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود لو كان، أما إذا لم يكن فهو للاستغراق خلافًا للواقفية وأبي هاشم[1]. وكذلك قال ابن برهان: الجموع المعرفة بالألف واللام تقتضي الاستغراق عند معظم العلماء.

وقال الجبائي: لا يقتضيه، هكذا أطلق، ومراده بالتعريف إذا كان للجنس إذ لا ريب في أن العهد لا يعم، وكذلك أيضًا مراده بالجبائي ابنه أبو هاشم وإلا فقد نقل صاحب «المعتمد»[2] عن أبي علي والقاضي عبد الجبار أنه يفيد العموم، قال: وهو قول جماعة الفقهاء، وحكاه القاضي عبد الوهاب أيضًا عن مذهب مالك وأصحابه، وحكى العالمي عن بعض الفقهاء موافقة أبي هاشم في أنه ليس للاستغراق، وتوقف إمام الحرمين فيما إذا لم يقم دليل على أن المراد به الجنس ولا العهد أيضًا فقال: هو مجمل محتمل لهما، وإنما يفيد الاستغراق عنده إذا تبين أن تعريفه للجنس، والجمهور قالوا في هذه الصورة أيضًا أنه للاستغراق ولا ينصرف عنه إلا إذا كان ثَمَّ معهود ينصرف التعريف إليه، وسيأتي إن شاء الله تعالى في الكلام على إفراد الصيغ تحقيق الفرق بين تعريف الجنس وتعريف العهد وبيان الجموع وأسماء الجمع والكلام على جمع الكثرة وجمع القلة وغير ذلك مما هو مقصود الكتاب، والذي نذكره هنا هو الاستدلال على عموم الجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة من حيث الجملة، وقد تقدم ذلك من قوله ﷺ: «**فَإِنَّكُمْ إِذَا قُلْتُمُوهَا أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**» يعني قولهم:

---

(١) «المحصول» (٢/ ٣٥٩).

(٢) «المعتمد» (١/ ٢٢٩).

«السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ»، وتقريره ﷺ ابنَ أم مكتوم على فهم الاستغراق من قوله تعالى: ﴿ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ونزول القرآن بعد ذلك مخصصًا للَّفظ، واحتجاج أبي بكر رضي الله عنه بقوله ﷺ: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ» وهو بهذا اللفظ في غير الكتب الستة بإسنادٍ صحيحٍ، واحتجاج عمر رضي الله عنه بقوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» الحديث، وتعلق فاطمة الزهراء وجمهور أزواج النبي ﷺ رضي الله عنهن في طلب الميراث بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ وهو جمع مضاف إلى غير ذلك من الصور المتقدمة وغيرها، وكذلك ما ذكر من احتجاج أبي بكر رضي الله عنه بقوله ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» وموافقة الصحابة رضي الله عنهم إياه على ذلك، وقد اعترض على ذلك بأنه لا يتعين أن يكون احتجاجًا بعموم لفظ «الأَئِمَّةُ» بل جاز أن يكون ذلك من انحصار المبتدأ في الخبر مع قطع النظر عن أن يكون المراد بلفظ «الأَئِمَّةُ» البعض أو الكل، بل الحقيقة من حيث هي منحصرة في هذا الخبر، ويمكن الجواب عنه بأن التعلق بلفظ «الأَئِمَّةُ» أقوى من النظر إلى الحقيقة من حيث هي، كيف وإن مفهوم الحصر مختلف فيه أيضًا والاحتجاج بعموم اللَّفظ أظهر مع ما ينضم إلى ذلك مما تقدم ذكره، وكذلك اعترض أيضًا على الاحتجاج بحديث «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ» فقيل: إن التعميم مستفادٌ من العلَّة المقتضية لعصمة النفس والمال وهي قول: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» فإنها مناسبة لذلك؛ لأن الإيمان أعظم الطاعات وشرط في صحة سائرها كما أن الكفر مناسب للقتل والسبي لأنه أعظم الجرائم، وأيضًا فترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلِّية والحكم يعم بعموم العلة.

والجواب عنه أن ظاهر الاستثناء وهو قوله: «إِلَّا بِحَقِّهَا» يمنع ذلك وإن جوز تخصيص العلة فإنه يخرجها عن العلِّية لأنه يصير التقدير حينئذٍ كلمة التوحيد علة العصمة إلا أن يمنع شيءٌ من حقِّها فإنها حينئذٍ لا تكون علة، وفي هذا الجواب

نظرٌ لأن الخصم يلزمه ولا يضره ذلك؛ لأن تأثير العلة يزول بزوال شرطها، والأقوى في الجواب أن العموم من هذا الحديث يفهمه من أرباب اللسان من لم يعرف القياس وشرائطه كالبدوي ونحوه، وإحالة الاستدلال على الجلي أولى من إحالته على الخفي هذا مع ما يعتضد به من الصور الكثيرة الموافقة له كما تقدم.

واحتجَّ الجمهور أيضًا بوجوه أخر:

أحدها أن هذه الجموع تؤكد بما يفيد الاستغراق فتكون مفيدة له، أما أولًا ففي مثل قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر ٣٠] وأما الثاني فلأن التأكيد إنما يكون مقويًا لما يقتضيه اللفظ من الدلالة لا منشئًا لشيءٍ لم يدل عليه اللفظ، هذه حقيقة التأكيد ولو كان صيغة الجمع تفيد البعض تارة والكل أخرى لكان قولنا: «الناس كلهم» بيانًا لأحد المحتملين لا تأكيدًا كما في سائر الصفات المقيدة فإن الشفق لما كان مترددًا بين الحمرة والبياض كان قول القائل: «غاب الشفق الأحمر» مبينًا لأحد المحتملين[1] لا مؤكدًا فإن المؤكِّد يبقي المؤكَّد على حاله ويفيده قوة، وهذا الدليل ينتهض على أبي هاشم لتسليمه إفادة «كل» و«جميع» للاستغراق وأمَّا على الواقفية فإنما يتم بعد ثبوت ما تقدم من الأدلة الدالة على أنهما للاستغراق.

واعترض على هذا بوجوه: **أحدها**: ورود التأكيد على النكرات، وقد تقدم أنه شاذ ولا يجيزه المحققون. **وثانيها**: إن غاية ما يلزم أن يكون اللفظ صالحًا للعموم، وهو مع التأكيد يقتضي الاستغراق ولا يلزم منه أن يكون من أصله موضوعًا للعموم، وجوابه أنه إما أن يراد بصلاحية العموم على وجه الحقيقة أو المجاز، والأول باطل لأنَّ حاصله يرجع إلى أن اللفظ مشترك بين العموم

---

(١) في د: المجملين. والمثبت من ز.

والخصوص ويصير مع لفظ الكل والجميع متعينًا للعموم وكل من قال بالاشتراك في الجمع المعرف بلام الجنس يقول به في «كل» و«جميع» أيضًا فلا تصلح «كل» و«جميع» حينئذٍ لتعيين العموم، وعلى قول أبي هاشم يكون «كل» و«جميع» معينًا للعموم لا مؤكدًا، وذلك يبطل(١) باتفاق أئمة العربية وغيرهم على تسميتهما مؤكدين، وإن أُرِيدَ الصلاحية بطريق التَّجوُّز فهو باطل أيضًا على القولين: أما على قول الواقفية فظاهر لأن الوقف أيضًا جارٍ عندهم في «كل» و«جميع» فلا يفيدان العموم بمجرَّدهما، وعلى قول أبي هاشم يرجع إلى ما ذكرناه أن «كل» و«جميع» قرينة دالة على إرادة العموم باللفظ على وجه التجوز فلا يكون فيهما شيء من معنى التأكيد حينئذٍ وهو على خلاف إجماعهم. وثالثها: إن الجمع المعرف بلام الجنس إن كان يقتضي الاستغراق بأصل وضعه فلا حاجة إلى ضميمة التأكيد إليه حتى يستدل بتأكيده على العموم وإن كان لا يقتضيه فهو المدعى، وجوابه ما تقدم أن التأكيد تقوية لمدلول اللَّفظ ونفي لتوهم إرادة المجاز بإطلاق الكل وإرادة البعض فلا ينافي كون اللفظ موضوعًا للعموم، وهذا كما أن الأعلام متعينة لمدلولاتها وتؤكد في مثل: رأيت زيدًا نفسه وعينه ونحو ذلك، وقد وقع في كلام إمام الحرمين في «البرهان» أنه قال: ومما زلَّ فيه الناقلون عن الأشعري ومتبعيه أن صيغة العموم مع القرائن تبقى مترددة، وهذا إن صح فيحمل على توابع العموم كالصيغ المؤكدة نحو أجمعين أكتعين أبصعين، فأما غير هذا فلا(٢). فأخذ القرافي من هذا الكلام أن صيغ العموم بعد التأكيد يمكن أن يقال إنها تبقى مترددة بين الخصوص والعموم، وهذا إنما قاله الإمام بالنسبة إلى الواقفين، وقد ذكرنا وجه الاستدلال عليهم بالتأكيد فيما سبق.

---

(١) في د: باطل. والمثبت من ز.

(٢) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١١٢).

الوجه الثاني: إن الألف واللام يسميان بحرف التعريف وفاقًا، ومن الظاهر أن تسميتهما بذلك ليست خالية عن رعاية المعنى جارية مجرى الاسم العلم فهي إذًا باعتبار المعنى فالمعرف بهما إما الكل أو مطلق الجمع الصادق على أيِّ جمعٍ كان أو جمع معين، والأخيران باطلان فتعين الأول.

أما الأول منهما فلأن ذلك معلوم قبل دخول الألف واللام وتعريف المعرف تحصيل الحاصل.

وأما الثاني فلأنه ليس يفهم منه السامع بعض مراتب الجموع على التعيين عند عدم معهود سابق لعدم ما يشعر به في اللفظ إذ الكلام فيه.

واعترض على هذا بأن الألف واللام لا يتعين أن تكون للتعريف فقط فقد تكون لاستغراق الجنس كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء ١٤٥] وللمعهود من الجنس كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل١٥-١٦] ولبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده: «اشتر الخبز واللحم» فإنه لا يريد استغراق كل فرد ولا معهودًا معينًا فيتعين الحقيقة، وتكون أيضًا للكمال في الصفات كالواردة في صفات الله تعالى مثل الرحمن الرحيم والعزيز وغيرها، وللتسوية بين النعت والمنعوت في أصل التعريف، وتجيء أيضًا زائدة كما في قول الشاعر:

رَأَيْتُ الْوَلِيدَ بْنَ الْيَزِيدَ مُبَارَكا(١)

فلم قلتم أنها إذا لم تفد تعريف الماهية أو المعهود يتعين الاستغراق، وأجيب بأن ما عدا الثلاثة الأول قليل في اللغة إلا في نعت المبهم، وليس ذلك هنا، وبيان

---

(١) صدر بيت من الطويل لابن ميادة الرماح بن أبرد من قصيدة يمدح فيها الوليد بن يزيد وعجزه: شديدًا بأعباء الخلافة كاهله، ينظر ديوان ابن ميادة ص ١٩٢، التصريح ١/ ٨٥، وشرح المفصل ١/ ٤٤، خزانة الأدب ١/ ٣٢٧.

حقيقة الجنس لم يفد غير ما كان معلومًا قبل الألف واللام فيتعين الحمل على العهد أو استغراق الجنس عملًا بالغالب وليس ثَمَّ معهود فتعين الاستغراق.

واعلم أن هذا الدليل من أصله إنما يصح التمسك به إذا قيل بأن اسم الجنس المحلى باللام يفيد العموم كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فأما على طريقة الإمام فخر الدين الرازي أنه ليس للعموم فإن هذا الدليل ينتقض به، وقد حاول فخر الدين الفرق بين المقامين بأن الألف واللام في المفرد يفيدان تعريف الماهية المشتركة بين الأفراد وذلك غير حاصل قبل دخولهما بدليل صحة قولنا: الإنسان نوع والحيوان جنس، وعدم صحة قولنا: إنسان نوع وحيوان جنس، وهذا بعينه يمكن أن يقال مثله في الجمع المحلى بلام الجنس وأنها تفيد تعيين الجمع المشترك بين الجموع كما اعترض به صاحب «التحصيل» وقد أجبنا عنه فيما تقدم، وسيأتي تتمة الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث وهو قريب من الذي قبله أن الجمع المعرف بلام الجنس لو لم يحمل على العموم فإما أن يحمل على بعضٍ معين من الجمع وهو باطل؛ لأنه ليس في اللفظ ما يشعر به ولا في العقل ما يدل عليه إذ الكلام عند عدم المعهود السابق أو على بعض غير معين منه، وهو أيضًا باطل لأنه لا يبقى فرق بين المنكر والمعرف مثل رجال والرجال، وأيضًا فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة، وإذا امتنع كل من هذين تعين أن يكون الاستغراق، ولا يقال: نحن نمنع عدم الفرق وعدم الفائدة؛ لأن قولنا: «الرجال» صالح للعموم والخصوص عندنا بخلاف قولنا «رجال» فإنه لا يصلح لذلك؛ لأنا نقول: يلزم من صلاحيته لهما محذور الإجمال، وأن لا يحمل على شيء، وذلك على خلاف الأصل فيتعين حمله على الكل إلا ما خصه الدليل وهو المطلوب.

الرابع أن الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكَّر بدليل صحة انتزاعه

منه من غير عكس فإنه يصح أن يقال: جاءني رجال من الرجال، ولا يصح أن يقال: الرجال من رجال، وذلك يدل على العموم؛ لأن المنتزع منه أكثر من المنتزع جزمًا، ويلزم من ذلك أن يكون المنتزع منه للاستغراق لأنه إذا كان أكثر من المنكَّر والمنكَّر لا يعرف مرتبته فلو لم يكن المعرف للاستغراق جاز أن يكون المنكَّر في مرتبته أكثر منه، ولا يصح ذلك فيتعين جعله[1] للعموم، وما يقال على هذا أن الانتزاع منه قرينة صرفته إلى العموم فجوابه ما سبق غير مرة أن استفادة المعاني من القرائن خلاف الأصل لما يؤدي إليه من تعطيل لآلات الألفاظ كلها وإحالتها على القرائن، وإذا ثبت أن الجمع المعرف بلام الجنس يقتضي العموم فالجمع المضاف كذلك أيضًا لجريان أكثر الأدلة فيه ولعدم القائل بالفصل؛ ولأن الرجل إذا قال: أعتقت عبدي وإمائي وطلقت نسائي حُكِمَ عليه بعتق الجميع وبطلاق الكل بإجماع العلماء كما تقدم مثله، وهو أقوى ما يعتمد في هذا المقام.

واحتج المانع من عمومه بوجوه:

أحدها: نص سيبويه على أن جمع السلامة من جموع القلة وما يكون للقلة فلا يكون للاستغراق، وجمع السلامة أحد أنواع الجموع المعرفة تعريف الجنس فإذا لم يفد هذا الاستغراق اطَّرد ذلك في بقية أنواعه لئلَّا يلزم الاشتراك أو تخلّف مدلول اللفظ عنه وكل منهما على خلاف الأصل.

وثانيها: لو كانت هذه الصيغة للاستغراق لزم إذا استعملت في العهد إما الاشتراك أو المجاز أيضًا، وهما على خلاف الأصل.

وثالثها: لو كانت للاستغراق لكان دخول الكل عليها تكريرًا والبعض نقضًا، ولا ريب في صحة قولنا: بعض الناس[2] وكل الناس.

---

(١) في د: حمله. والمثبت من ز.

(٢) في د: الإنسان. والمثبت من ز.

ورابعها: يقال: جَمَعَ الأمير الصَّاغة مع أنه ما جمع الكل والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والجواب عن الأول يأتي إن شاء الله تعالى عند الكلام على أفراد الصيغ، وسنبين هناك أن كلام سيبويه محمول على حالة التنكير دون التعريف جمعًا بين كلامه وبين الأدلة الدالة على أنه حالة التعريف الجنسي للاستغراق.

وعن الثاني أن الألف واللام للتعريف فينصرف إلى ما السامع به أعرف، فإن كان هناك عهد والسامع به أعرف فينصرف إليه، وإن لم يكن هناك عهد حملت على مدلولها الأصلي، وهذا يدل على أنه إذا أريد بها العهد يكون مجازًا؛ لأنه لا يحمل عليه إلا بقرينة، وهذا شأن المجاز، وأيضًا فلزوم المجاز أو الاشتراك ثابت على كل تقدير لأن التعريف الجنسي إذا لم يكن للاستغراق فهو مخالف للعهد فلابد أن يكون مشتركًا بينهما أو مجازًا في أحدهما، وأيضًا فلا ريب في صحة استعمال الجمع إذا عُرِّف تعريف جنس للاستغراق فجعله حقيقةً فيه أولى من جعله حقيقة إذا أريد به البعض لما تقدم غير مرة أن الكلية مستلزمة للجزئية دون العكس.

وأما الثاني والثالث فقد تقدم الجواب عنهما، وأن دخول «كل» للتأكيد ونفي توهم المجاز فلا تكرير، ودخول «بعض» قرينة صارفة إلى التخصيص فلا نقض كما أن العرف في قولهم: جمع الأمير أهل البلد قرينة اقتضت التخصيص.

الرابعة: في اسم الجنس المحلى بلام الجنس وليس هناك معهود يرجع إليه، والذي ذهب إليه جمهور الأئمة أنه من صيغ العموم يقتضي الاستغراق ونص عليه الشافعي في غير موضع من كتبه: منها: قوله في «الرسالة»: إن الزانية والزاني ونحوهما من العام الذي خص[1]، وذكر في البويطي أيضًا نحو ذلك، وبه قال

---

(١) «الرسالة» (ص٦٧).

المبرد والجرجاني وغيرهما من أئمة النحاة وأبو علي الجبائي وغيره من المعتزلة، وذهب أبو هاشم بن الجبائي وبعض الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أنه لا يفيد العموم بل يقتضي بعضًا من ذلك الجنس إذا لم يكن للعهد وهو اختيار فخر الدين الرازي وأتباعه، ومنهم من فصل وهو الإمام الغزالي فقال: إن كان واحده يتميز بالتاء عن اسم الجنس كالتمر والبر فإن العاري منها يفيد العموم كما في قوله ﷺ: «**لَا تَبِيعُوا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ، وَلَا الْبُرَّ بِالْبُرِّ، وَلَا الشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ**»، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى: ما يُتشخص ويتعدد كالدينار والرجل حتى يقال: دينار واحد ورجل واحد، وإلى ما لا يُتشخص واحد منه كالذهب إذ لا يقال: ذهب واحد وتراب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، وأما نحو الرجل والدينار فقال: يشبه أن يكون للواحد والألف واللام فيه للتعريف فقط، وقولهم: الدينار أفضل من الدرهم يُعْرَفُ الاستغراق بقرينة التَّسْعير، ويحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق فإنه لو قال: لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمرأة فُهِمَ ذلك في الجميع لا بمناسبة قرينة التسعير والتفاوت في الفضل فإنه لو قدر حيث لا مناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس، هذا كلامه(١).

وقسم الشيخ موفق الدين الحنبلي في «الروضة»(٢) هذا الصنف على قسمين: **أحدهما**: ما لا واحد له من لفظه كالماء والتراب والذهب والفضة. **والثاني**: لفظ الواحد الذي له حالة تثنية وجمع كالسارق والزاني والآكل والشارب ونحو ذلك، وأشار إلى أن العموم في الأول أقوى منه في الثاني لما يتخيل في الثاني من نقص اللَّفظ المفرد عن لفظ الجمع من جهة الصيغة لا من جهة المعنى، وتقدم في الجمع المحلى أنه إذا لم يظهر كونه راجعًا إلى معهود ولا أن المتكلم

---

(١) «المستصفى» (ص٢٣٣).

(٢) «روضة الناظر» (٢/ ١١).

أراد به الجنس فإمام الحرمين عنده فيه توقف وتوقفه في مثل هذا هنا أولى، وقد صرح به فقال: إن كان التعريف على تنكير سابق كقولك: أقبل رجل، ثم تقول: قرب الرجل فلا يقتضي استغراقًا، وإن لاح في الكلام قصد المتكلم للجنس فهو للاستيعاب وإن لم يعرف هل خرج تعريف التنكير سابق أو إشعار بجنس، فالذي صار إليه معظم المعممين أنه للجنس، والذي أراه أنه مجمل[1] وأنه حيث يعم لا يعم بصيغة اللفظ وإنما يثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس، ثم قال بعد ذلك: ولا ينتظم الكلام من قاصد إلى هذا اللفظ إلا مرتبًا على تنكير أو مشعرًا بجنس في قصد المتكلم وفرضه من المتكلم على منتظم الكلام عريًّا عن إحدى قرينتي العموم أو الخصوص في مقال أو حال محال، وأشار الإمام إلى أن سبب توقفه فيما لم يمكن قرينة عهد ولا استغراق جنس أن هذا اللفظ ليس بجمع ولا وضع للإبهام المقتضي للاستغراق كأدوات الشرط ونحوها[2].

وهذا هو المأخذ الذي اعتمده فخر الدين الرازي وقرره بوجوه:

أحدها أن الرجل إذا قال: لبست الثوب وشربت الماء لا يتبادر إلى الذهن الاستغراق.

وثانيها أنه لا يجوز تأكيده بما يؤكد به الجموع فلا يقال: جاءني الرجل كلهم أجمعون.

وثالثها أنه لا ينعت بنعوت الجموع، فلا يقال: جاء الرجل القِصَار وتكلم الفقيه الفُضَلاء، قال: فأما قولهم: أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصُّفْر فمجاز بدليل أنه لا يطرد، وأيضًا فالدينار الصُّفْر إن كان حقيقةً فالدينار الأصفر

---

(١) في ز: يحتمل. والمثبت من د، «البرهان».

(٢) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٢٠).

مجاز كما أن الدينار الأصفر لما كان حقيقةً كان الدنانير الأصفر إما خطأ أو مجازًا.

ورابعها أن البيع جزء من مفهوم هذا البيع وإحلال هذا البيع يتضمن إحلال البيع مطلقًا، فلو كان لفظ البيع مقتضيًا للعموم لزم من إحلال هذا البيع إحلال كل بيع، وذلك باطل، ثم أورد على ذلك أن اللفظ المطلق وإن اقتضى العموم إلا أن لفظ التعيين اقتضى خصوصيته.

وأجاب عنه بأن ذلك يقتضي التعارض وهو على خلاف الأصل.

وخامسها أن الماهية غير ووحدتها وكثرتها غير، والاسم المفرد المعرف لا يفيد إلا الماهية، وتلك الماهية تتحقق عند وجود فرد من أفرادها؛ لأن هذا الإنسان مشتمل على الإنسان مع قيد كونه هذا فالآتي بهذا الإنسان يكون آتيًا بالإنسان فالإتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص، قال: فظهر أن هذا اللَّفظ لا دلالة له على العموم البتة، هذا لفظه بعينه في «المحصول»(١).

والحجة للجمهور في أن هذه الصيغة تقتضي الاستغراق وجوه تقدم منها احتجاج الصحابة رضي الله عنهم على ابن عباس في تحريم ربا الفضل بقوله ﷺ: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ...**» الحديث، وأجمع المسلمون على الاحتجاج بهذا الحديث كذلك في كل عصر ولو لم تكن هذه الأسماء تفيد العموم لم يستقم ذلك، وكذلك استدلال من استدلَّ من الصحابة رضي الله عنهم بقوله تعالى: ﴿**وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ**﴾ الآية، ولفظ الأخت من أسماء الأجناس المحلاة بلام الجنس، هذا مع احتجاجهم لقطع كل سارق وجلد كل زانٍ بقوله تعالى:

---

(١) «المحصول» (٢/ ٣٦٧-٣٦٨).

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾، وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾، وكذلك احتجاجهم بقوله ﷺ: «لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلا عَلَى خَالَتِهَا»، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ إلى غير ذلك من الصور الكثيرة المفيدة للقطع كما قدمناه، وما يورد على هذا من الاعتماد على القرائن تقدم الجواب عنه، وكذلك قولهم أنه من تعميم الحكم لعموم العلَّة؛ لأن الزنا والسرقة علَّة لذلك الحد فيعم كل زانٍ وسارق؛ لأن هذا وإن سلم لهم في الأوصاف المشتقة فهو غير مطرد في الحديث المتقدم في أنواع الربويات، وحديث «لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَخَالَتِهَا» وأمثال ذلك.

ومنها ما تقدم أيضًا من صحة الاستثناء من هذه الصيغ وأن ذلك دليل العموم، وقد ورد هنا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ الآية، واعترض الإمام فخر الدين عليه بأن ذلك على وجه المجاز بدليل عدم الاطراد فإنه لا يجوز أن يقال: رأيت الرجل إلا المؤمنين، قال: ويمكن أن يقال: إن الخسر لما لزم كل الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء[1].

وجواب هذا أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، والنقض بما ذكر لا يَرِدُ؛ لأن القائلين بالعموم يلتزمون جواز الاستثناء كما ذكره، ولو سلم أن مثله لا يجوز فالاطراد لا يدل عدمه على المجاز بدليل أن السخي والفاضل لا يطلقان على الله تعالى اتفاقًا وإن قيل إن أسماءه ليست توقيفية، وأيضًا فعدم صحة هذا الاستثناء هنا لقرينة الرؤية المانعة من التعميم لكل جنس الإنسان كما سيأتي مثله إن شاء الله تعالى فيكون ذلك مقتضيًا للتخصيص.

ومنها أيضًا ما تقدم قبل هذه في أدلة الجمع المحلى بلام الجنس أن الألف

---

(١) «المحصول» (٢/ ٣٧٠).

واللام للتعريف وذلك يقتضي العموم، وقد تقدم تقريره وأن فخر الدين حاول الفرق بين الجمع واسم الجنس المفرد بما ذكرنا ثَمَّ ولا شكَّ في أنه وارد عليه في الجمع أو هو وارد عليه هنا وهو الأظهر.

وقوله: «يصح قولنا الإنسان نوع والحيوان جنس» وذلك يقتضي تعيين الماهية المشتركة بين الأفراد ولا ينافي ذلك أن يكون للعموم بل هو مقتضٍ للاستغراق لوجود المعنى الكلي المحكوم بنوعيته أو جنسيته في كل فرد من أفراد الماهية، والجواب عما ذكره الإمام فخر الدين: أما قوله: إن لبست الثوب وشربت الماء لا يقتضي الاستغراق، فلا يَرِدُ مثل هذا؛ لأن النزاع في هذه المسألة إنما هو حالة التجرد عن القرائن، وهنا ليس كذلك فإن القرينة هنا موجودة قطعية؛ لأن العادة قاضية بأن الواحد لا يلبس جميع الثياب ولا يشرب كل المياه، ثم إنه ينتقض هذا أيضًا بمثل هذا المثال في الجمع المعرف بلام الجنس كقوله: لبست الثياب وأكلت اللحوم، وهو عند الإمام فخر الدين من صيغ العموم، وهذا اللفظ لا يتبادر الذهن فيه إلى الاستغراق ولا يفيده أيضًا، والمانع ما ذكرناه من القرينة العرفية فكذلك في الاسم المفرد، وأما التوكيد والنعت فالجواب عنهما أن العرب لم تكتف في التأكيد والنعت بالمساواة في المعنى بل اشترطت مع ذلك المساواة في اللَّفظ فلا ينعت ولا يؤكد اللَّفظ إلا بما يساويه في الإفراد والتثنية والجمع، فلا يلزم من استواء اللَّفظين في العموم أن يؤكد أحدهما بما يؤكد به الآخر أو ينعت بما ينعت به الآخر، على أنه قد ورد ذلك فيما نحن فيه، قال الله تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾ فجاء النعت في الاثنين[1] لاسم الجنس المفرد مجموعًا، وذلك أيضًا دليل العموم فيه، وكذلك ما تقدم من قولهم: أهلك الناس الدرهم البيض

---

(١) في د: الآيتين. والمثبت من ز.

والدينار الصُّفْر، وذكر بعض أئمة المعاني أن امتناع وصفه وتوكيده من جهة أن دلالة العموم كلية إنما يدل على كل فرد فرد لا على الجموع فانضم هذا إلى صيغته المفردة فلزم أن يوصف بالمفرد، وقوله: إن الدينار الصُّفْرَ لو كان حقيقة لكان الدينار الأصفر مجازًا كما أن الدنانير الصُّفْرَ لما كان حقيقة كان الدنانير الأصفر خطأ أو مجازًا يجاب عنه من وجهين: **أحدهما**: منع الملازمة لأنه لا يلزم من كون الدنانير الأصفر خطأ أو مجازًا أن يكون الدينار الصُّفْرَ كذلك؛ لأن الدينار له جهتان: اللَّفظ والمعنى، فيصح الأصفر حملًا على اللفظ والصُّفْرَ حملًا على المعنى بخلاف الدنانير فإنه ليس لها إلا جهة واحدة وهي الجمع لفظًا ومعنى فلا يصح نعتها بالأصفر إلا على جهة المجاز. **وثانيهما**: إنه لو سلم الملازمة فلا يلزم انتفاء اللازم وذلك أن وصف الدينار عندما يراد به العموم مجاز عند القائلين بعمومه.

وأما الرابع فقد أجيب عنه بأنه إن أراد بالبيع الذي هو جزءٌ مطلق البيع الذي يصدق بفرد من جهة أنه جنس والمفهومات إنما هي المعاني دون الألفاظ؛ فحينئذٍ يبطل قوله آخرًا أنه يلزم من إحلال هذا البيع إحلال كل بيع فإن المطلق لا يلزم منه كل فرد بل فرد واحد فقط، وإن أراد بقوله: «البيع جزء من مفهوم هذا البيع» اللَّفظ المحلى بلام الجنس أي هذا اللَّفظ جزء من مجموع مفهوم هذا اللَّفظ؛ فحينئذٍ لا يصح قوله أنه يلزم من إحلال هذا البيع إحلال كل بيع؛ لأن القضاء على المجموع لا يلزم منه القضاء على جزئه، والأقوى أن يقال: إن غاية ما ألزم به أن يكون حل هذا البيع يقتضي حل كل بيع، وهذا يلتزمه في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فإن ذلك هو الذي نصَّ عليه الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو الأصح عند الأصحاب أنه يقتضي حل كل بيع إلا ما دل دليل من الكتاب أو السنة على إخراجه عنه كالبيوع المنهي عنها، ولا يلزم من ذلك التعارض كما في سائر

العمومات المخصصة بالأدلة المقتضية للتخصيص وإن كان خلاف الأصل؛ لأنه مع قيام الدليل عليها لا يكون على خلاف الأصل.

وأما الخامس فضعيف لأن قوله: المفرد المحلى بالألف واللام لا يدل إلا على الماهية ممنوع وهو مصادرة على المطلوب؛ لأنه عين المدعى وأدلة المعممين تقتضي خلاف ذلك، وإذا ثبت ذلك في اسم الجنس المعرف بلام الجنس فمثله يجيء أيضًا فيه إذا أضيف كما تقدم في الجمع، وقد تقدم الاستدلال بفهم نوح وإبراهيم عليهما السلام العموم من قوله تعالى: ﴿ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ﴾، وقوله تعالى عن الملائكة: ﴿إِنَّا مُهۡلِكُوٓاْ أَهۡلِ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾، وكل منهما اسم جنس مضاف، فإن قيل: الأهل اسم جمع فهو كالجمع. قلنا: يصح إطلاقه على الواحد والاثنين والكثير فيكون كأسماء الأجناس، والله أعلم.

الخامسة: في الاستدلال على عموم النكرة المنفية لخصوصها، وقد كان من حق هذه أن تقدم؛ لأن من جملة أنواعها ما إفادته الاستغراق على وجه النصوصية التي لا تقبل التخصيص كما سيأتي إن شاء الله تعالى تقريره في مثل: لا رجل في الدار، وما من إله إلا الله، والذي يختص بهذا الموضع سوى ما تقدم وجوه:

أحدها: لو لم تكن النكرة في سياق النفي تعم لما كان قول القائل: «لا إله إلا الله» نفيًا لجميع الآلهة سوى الله تعالى، لكن الإجماع منعقدٌ على الحكم لقائلها بالتوحيد فيدل على أنها للاستغراق، واعترض عليه بأنها وإن لم تكن حقيقةً في العموم لكن لا يمتنع إرادة العموم بها مجازًا، وقول الموحد قامت معه قرينة توحيده فهي التي اقتضت العموم، وهو اعتراض ضعيف لما ذكرنا من انعقاد الإجماع على صحة إسلام المتلفظ بها وإن لم يعلم هل أراد بها العموم أم لا، ولو لم يكن العموم من مقتضيات اللَّفظ لما كان ذلك؛ لأن المتلفظ باللَّفظ

المشترك لا يحكم عليه بإرادة معنى معين منه ما لم تقم قرينة دالة على مراده، وكذلك المتلفظ بالحقيقة لا يحكم عليه بإرادة المجاز منها إلا بقرينة تدل على إرادته.

وثانيها: إن الله تعالى أكذبَ القائلين: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ ونقض ذلك بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ فلو لم يكن قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ مقتضيًا للعموم لما نقض ذلك بالإنزال على موسى عليه السلام؛ لأن السالبة الكلية تناقضها الموجبة الجزئية، ولهذا فإن الرجل إذا قال: ما رأيت رجلًا يعد كاذبًا بتقدير رؤيته رجلًا ما.

وثالثها: اتفاق أئمة النحاة على أن «لا» التي في قولهم: لا رجل[1] في الدار «لا» التي لنفي الجنس وإنما ينتفي الجنس بانتفاء كل فرد من أفراده، وذلك يدل على أنه يفيد الاستغراق، واعترض عليه بأنها إنما تفيد نفي جميع أفراد الرجال؛ لأنها تفيد نفي ماهية الرجل ومن ضرورة نفي الماهية نفي جميع أفرادها؛ إذ لو وجد فرد من أفرادها لوجدت الماهية في ضمنه وهو نقيض مدلولها، والماهية ليست بعامة بل هي شيء واحد فلا يلزم من نفيها العموم في طرف[2] النفي.

وجوابه أن الفرق بين عموم النفي ونفي العموم ظاهر؛ لأن نفي العموم يصدق بنفي واحد، وعموم النفي إنما يصدق بنفي الجميع، ودلالة العموم كلية لا كل، فالمراد من قولنا: النكرة في سياق النفي تعم أنها تفيد عموم النفي لا نفي العموم الذي قد يكون بالثبوت في البعض، وإذا سُلِّم لزوم عموم النفي من نفي النكرة لم يقدح في ذلك أن يكون بواسطة نفي الماهية فغايته أن يتحقق الغرض بطريقين:

---

(١) في ز: رجال. والمثبت من د.

(٢) في د: طريق. والمثبت من ز.

أحدهما: بنفي ما ليس بعام، لكن يلزم منه عموم النفي كما هو في نفي الماهية.

والثاني: بنفي كل واحد واحد من أفراد ما هو عام، وللإمام شهاب الدين القرافي هنا بحثٌ أبداه في عدة مصنفات له على مواضع من النكرة المنفية قيل فيها ما ينافي كونها للعموم، وسيأتي بسط ذلك والكلام عليه في موضعه من الصيغ إن شاء الله تعالى، وبه التوفيق.

الفصل الثاني[١]

في أن شمول صيغ العموم للأفراد الداخلة تحتها هل هو بطريق الظن أو القطع، وأن اعتقاد عمومها ووجوب العمل به هل يجب قبل البحث عن المخصص أم لا يجب ذلك حتى يبحث عنه؟ فهذه مسألتان:

أما المسألة الأولى: فالذي ذهب إليه جمهور العلماء كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل وعامة أصحابهم أن دلالة العام ظنية وشموله لأفراده بطريق الظهور لا النصوصية، وهو قول أبي منصور الماتُريدي من الحنفية ومن تبعه من مشايخ سمرقند، وذهب جمهورهم إلى أن دلالته على أفراده بطريق النصوصية توجب العلم في كل منها، وهو قول أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص وعامة مشايخهم العراقيين، وأبي زيد الدَّبُوسي وأكثر مشايخ ما وراء النهر، واختيار البَزْدَوِي والمتأخرين كلهم، وبنوا على هذا مسائل لهم:

منها أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم؛ لأن دلالته على هذا الفرد بطريق النصوصية فيكون رافعًا لحكمه المتقدم.

ومنها أن العام إذا لم يخص بدليل متصل أو مساوٍ له فلا يخص ابتداء بخبر

---

(١) كذا في د، ز. والأولى أن يسمى الفصل الثالث فقد مضى الفصل الثاني قريبًا، والله أعلم.

الواحد ولا بالقياس؛ لأن دلالتهما ظنية وشمول العام لأفراده قطعي.

ومنها وجوب اعتقاد عمومه والعمل به قبل البحث عن المخصص إلى غير ذلك من أصولهم وخرجوا عليه أيضًا مسائل فقهية نشير إلى بعضها فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

واحتجوا لذلك بأنَّ اللَّفظ متى وضع لِمَعْنًى[١] كان ذلك المعنى[٢] عند إطلاقه واجبًا وثابتًا بذلك اللَّفظ حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فإن مسماه ثابت به قطعًا لكونه موضوعًا له حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز فيكون العموم كذلك بالنسبة إلى أفراده، وقرَّر ذلك بعض أئمتهم بأن ورود العام مع إرادة الخاص به لا يجوز أن يكون من غير دليل يدل على ذلك لئلَّا يقع السَّامع في اللّبس، كما أن إطلاق الحقيقة وإرادة المجاز من غير قرينة تبين ذلك لا يجوز، وقد حكى الأبياري في «شرح البرهان» عن الشافعي أن دلالة العموم قطعية، وهو نقل غريب، وقيد المازري الخلاف في ذلك فقال: اختلف المعممون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر، وحكى عن جمهور الفقهاء أنه من باب الظواهر، احتج الجمهور بوجهين:

أحدهما: صحة تأكيد العموم كما في قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾، ولو كان ذلك نصًّا في إفراده لما احتيج إلى تأكيده، واعترض عليه بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ والأعداد نصوص في مدلولاتها، وقد أكدت بـ «كاملة».

وجوابه ما تقدم أن التأكيد بالنسبة إلى الثواب وأنه لا ينقص بتفريقها عمَّا لو كانت متصلة، ويحتمل أيضًا أن يكون التأكيد لزيادة الاهتمام بصيامها، وأن لا

---

(١) في ز: لمعين. والمثبت من د.

(٢) في ز: المعين. والمثبت من د.

يتهاون بها كما يقول الرجل لغيره فيما يكون مهتمًّا به: الله الله لا تقصر ونحو ذلك.

وثانيهما: إنه ليس من العمومات شيء إلا وهو محتمل للتخصيص إلا القليل المتعلق بالاعتقادات كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة ٢٨٢]، و﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة ٢٨٤] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود ٦]، ونحو ذلك، واحتمال دخول التخصيص يمنع القطع بدلالته على أفراده إلا أن يثبت بالدليل أنه لا يحتمل التخصيص كما ذكرنا من الأمثلة، ومن هنا يظهر أن قول الجمهور أن دلالة العام ظنية ليس على إطلاقه بل هو فيما لم يثبت أنه غير محتمل للتخصيص كما ذكرنا آنفًا، وكذلك أيضًا إذا لم يكن لنفي الوحدة مثل «لا رجل في الدار» إذا بُني الاسم مع «لا» التي لنفي الجنس فإنه لا يصح أن تقول بعده: بل رجلان، وإنما يصح ذلك إذا رفع الاسم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، ولذلك كان قول «لا إله إلا الله» يفيد نفي الإلهية عمَّا سوى الله تعالى بطريق النصوصية لا الظهور، واعترض الحنفية على هذا بما تقدم من احتمال المجاز عند إطلاق الحقيقة، وكذلك أيضًا احتمال النسخ للحكم.

وجوابه أن المجاز إنما يخرج عن الحقيقة إليه إذا اقترنت به قرينة حالة التكلم، ولا يكون المجاز أصلًا بقرينة منفصلة لا تعلم حالة التلفظ به بخلاف العام فإنه يتخصص بالأدلة المنفصلة كثيرًا بل هو الغالب، وتلك الأدلة قد تخفى، وغاية الأمر أنه بحث فلم يجدها، ولا سبيل إلى الإجزام بعدم مثل ذلك فينتفي القطع بشموله لكل أفراده لاسيما في العام الذي دخله التخصيص؛ لأن الراجح أنه يصير مجازًا بالنسبة إلى شمول كل الأفراد، وبهذا خرج الجواب عن قولهم المتقدم أن ورود العام مع إرادة الخاص به لا يجوز أن يكون مع غير دليل

(لأن)[١] تخصيص العام ليس منحصرًا فيما ذكروه، بل العام المخصوص على قسمين:

قسم أريد به الخصوص من أول الخطاب به، فهذا مسلَّمٌ أنه لا يكون إلا بدليلٍ متصل به حالة الخطاب وألا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة فهو كالحقيقة إذا أريد بها المجاز.

وقسم ورد عامًّا ثم خصص بعد ذلك بدليل منفصل، فهذا لا يلزم أن يكون دليل التخصيص مقترنًا بالعام، ولا يقطع بانتفاء المخصصات فيكون شموله لأفراده ظنية.

وأما الاعتراض بالنسخ فلا يرد؛ لأن النسخ قليل بالنسبة إلى الأحكام بخلاف التخصيص والمجاز ولهذا لا يوجد آية اتفق على كونها منسوخة إلا قليلًا بل في غالبها خلاف، وبعضهم يرد ذلك إلى صورة من صور التخصيص أو غير ذلك، وأيضًا فالنسخ إنما يكون محتملًا في زمن النبوة حيث يجوز وروده حتى نقول إن استمرار دلالة الخاص التكليفي في ذلك الزمن بالنسبة إلى الغائب عن المدينة لا يكون حينئذٍ قطعية لاحتمال ورود النسخ عليه، فإن الاستصحاب لا يفيد إلا الظن، وأما بعد زمنه ﷺ وبحث الأئمة واستقرار الشريعة وتدوين أحكامها فاحتمال النسخ فيما لم يذكر فيه أنه منسوخ ولا معارض له بعيد جدًّا لا وجه له، ومما بنى الحنفية على هذه القاعدة أنهم جعلوا قوله ﷺ: «**فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُونُ العُشْرُ**»[٢] ناسخًا لقوله ﷺ: «**لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ**»[٣] بناءً على أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأن الحديث الأول

(١) ليس في د، ز. وأثبته ليستقيم الكلام.

(٢) رواه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر.

(٣) رواه البخاري (١٤٤٧)، ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد الخدري.

متأخر ولم يثبت تاريخ الحديثين حتى يعلم المتأخر منهما، وكذلك قالوا أيضًا إن التداوي بأبوال الإبل في حديث العرنيين[١] منسوخ بقوله ﷺ: «تَنَزَّهُوا مِنَ الْبَوْلِ..» الحديث[٢]، والتاريخ مبهم فيهما أيضًا، ولم يخصصوا عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمل ٢٠] بحديث: «لا صلاة إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»[٣] لأن ذلك العموم لما لم يتخصص بدليل مساوٍ له لم يخص بخبر الواحد؛ لأن دلالته ظنية من جهة سنده ودلالة عموم الكتاب قطعية عندهم، وقالوا فيمن أوصى بخاتم معين لرجل وبفصه لآخر إن كان ذلك بكلام منفصل تكون حلقة الخاتم للأول ويقسم الفص بينهما؛ لأن دلالته على أجزائه كدلالة العام على أفراده وإن وصل الوصيتين بكلام واحد كان الفصُّ كله للثاني؛ لأنه مع الاتصال يكون مخصصًا، وظهر أن المراد بالأول الحلقة وحدها إلى غير ذلك من المسائل التي يطول بذكرها الكلام، ومع إبطال هذه القاعدة وبيان أن شمول العام لأفراده ظني يمتنع الحكم في هذه المسائل على هذا الوجه.

المسألة الثانية

قال الإمام الغزالي في «المستصفى»[٤]: لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي ذكرناها في المخصِّصات؛ لأن العموم دَلِيلٌ بشرط انتفاء المخصِّص والشرط بَعْدُ لم يظهر ثم ذكر بقية الكلام، وتبعه على نقل هذا الإجماع الآمدي في «الإحكام»[٥] وابن الحاجب في

---

(١) رواه البخاري (٢٣٣)، ومسلم (١٦٧١) من حديث أنس.

(٢) رواه الدارقطني (٤٥٩، ٤٦٤، ٤٦٦) من حديث أنس، وأبي هريرة، وابن عباس. وصححه ابن الملقن في «البدر المنير» (٢/ ٣٢٣)، وحسنه النووي في «خلاصة الأحكام» (٤٠٣).

(٣) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت.

(٤) «المستصفى» (ص٢٥٦).

(٥) «الإحكام» (٢/ ١٩٧).

مختصريه، وشراح كتابه، وليست المسألة إجماعية كما ذكروه، فقد تقدم أن الحنفية فرعوا على المسألة المتقدمة الحكم بالعموم والعمل به قبل ظهور المخصص، وهذا هو اختيار أبي بكر الصيرفي من الشافعية، والقاضي أبي يعلى بن الفراء، وأبي بكر الخلال من الحنابلة وهو إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، واختاره الإمام فخر الدين الرازي ومن تبعه من أصحابه وأبو العباس القرطبي وغيره من المالكية لكن عبارة بعضهم يجوز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص، وبعضهم يقول: يجب اعتقاد عموم الصيغة والعمل به قبل ظهور المخصص، وفي عبارة قوم قبل البحث عن المخصص، والذي ذهب إليه أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الإصطخري وأبو إسحاق المروزي وعامة أصحابنا كما قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وغيره: ما تقدم عن الغزالي أنه لا يجوز ذلك قبل البحث عن المخصص ونقله القاضي الماوردي عن ظاهر نص الشافعي، وحكاه ابن عبد البر عن أهل الحجاز قاطبة، واختاره أبو الخطاب الكلوذاني من الحنابلة، وقال[١]: قد أومأ إليه أحمد بن حنبل في رواية ابنه صالح وأبي الحارث، وحكى الشيخ موفق الدين المقدسي عن بعض الحنفية التفرقة بين من سمع العموم من[٢] النبي ﷺ وبين غيره، فالأول يجب عليه اعتقاد العموم منها دون الثاني[٣]، وصور إمام الحرمين[٤] محل الخلاف في صورة خاصة فقال: إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي: يجب على المتعبدين

---

(١) «التمهيد في أصول الفقه» (٢/ ٦٦).

(٢) في ز: صحح العموم عن. والمثبت من د، «روضة الناظر».

(٣) «روضة الناظر» (٢/ ٥٧).

(٤) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٤٨).

اعتقاد عمومها على جزم، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك، وإن تبين الخصوص تغير العقد، ثم زيف الإمام هذا القول واختار التوقف إلى أن يبحث عن المخصص، وفرق بينه وبين القول بالوقف عن أن العموم له صيغة بأنَّ في هذا التوقف لا يحمل على العموم حتى يظهر عدم المخصص بما يغلب ذلك على ظن المجتهد فعند ذلك يقول بالعموم ويحمله على مقتضى لفظه من غير قرينة.

وأما قول الأشعري ومن وافقه في الوقف عن صيغ العموم فهو أن لا يحمل اللفظ على العموم إلا بقرينة تدل عليه.

قلت: والذي وجدته من كلام أبي بكر الصيرفي في كتابه «البيان في أصول الفقه» يوافق ما نقله الجمهور عنه من الإطلاق وهو غير مقيد القول بذلك بما قبل حضور[1] وقت العمل به، بل هو مصرح بالعمل به قبل البحث عن المخصص، وكذلك صرَّح به الإمام فخر الدين وأتباعه[2]، واحتجوا لذلك بوجوه:

أحدها: إن الأصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدمه فيكفي في إثبات ظن الحكم، وبعبارة أخرى احتمال الخصوص مرجوح، وظاهر صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب.

وثانيها: لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصوص وعدم وجوده لَلَزِمَ مثله في الحقيقة بالنسبة إلى المجاز والجامع بينهما التحرز عن الخطأ المتوهم واللازم باطل بالعرف الوضعي، فإن الناس كلهم يحملون الألفاظ على ظواهرها من غير بحث هل وجد ما يوجب العدول عنه أم لا؟

وثالثها: إن اللَّفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الأزمان ما لم يرد نسخ فكذلك في الأعيان ذكر هذا الوجه الشيخ موفق الدين

---

(١) في ز: حصول. والمثبت من د.

(٢) «المحصول» (٣/ ٢١-٢٤).

المقدسي[١]، وحاصله يقتضي الاتفاق على أنه لا يبحث عن الدليل هل له ناسخ أم لا ؟ إذ لو كان فيه خلاف لم يكن هذا متوجهًا.

ورابعها: حديث معاذ لما قال له النبي ﷺ: «بم تحكم...» الحديث[٢]، والاستدلال به من جهة ترك الاستفصال؛ فإنَّ النبي ﷺ أقرَّه على العمل بالكتاب والسنة، ومن جملة أدلتها العمومات الواردة فيهما، ولم يفصل معاذ بين البحث عن المخصص وعدمه، قالوا: وهذه كانت عادة الصحابة رضي الله عنهم يحملون الصيغ على عمومها من غير بحث عن المخصص كما جرى لعمرو بن العاص رضي الله عنه لما أجنب وخاف من البرد إن اغتسل فتيمم وصلى بأصحابه، ولما سأله النبي ﷺ عن ذلك قال: ذكرت قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ فتيممت[٣] وصليت، فضحك النبي ﷺ ولم يقل له شيئًا. رواه أبو داود[٤] بإسناد حسن، فتمسك عمرو بن العاص بمجرد العموم ولم يتوقف على طلب المخصص، وأقره عليه النبي ﷺ.

وخامسها: إن القول بذلك يؤدي إلى تعطيل عمومات الكتاب والسنة؛ لأنه إما أن يشترط القطع بانتفاء المخصص أو يكتفى بالظن، فإن اشترط القطع فمستحيل؛ إذ كيف يقطع بالعدم وحصر الأدلة كلها لا يقوم به مجتهد واحد قطعًا فحكمه أن يتوقف[٥] أبدًا، وإن اكتفى بالظن فلابد وأن يكون ظنًّا زائدًا على الظن

---

(١) «روضة الناظر» (٢/ ٥٨).

(٢) رواه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧، ١٣٢٨) أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟..

قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

(٣) في د: فتمسحت. والمثبت من ز، «سنن أبي داود».

(٤) «سنن أبي داود» (٣٣٤).

(٥) قوله: أن يتوقف. ليس في د. ومثبت من ز.

الحاصل من العموم قبل البحث عن المخصص وألا يكون البحث عبثًا لا فائدة فيه، وحينئذٍ فلا يفرض ظن إلا ويُجَوِّزُ المجتهد زيادة ظن فوقه بعدم المخصص فيقف عن استعمال اللفظ، وأما الجمهور فعمدتهم أنه لو كان الظَّفَرُ بالدليل فقط يوجب العمل بمقتضاه لكان العامي أولى له ذلك بل لابد من المبالغة والإحاطة بوجوه الأدلة الشرعية ومواقع الإجماع والخلاف، وهل لهذا الدليل الخاص معارض أم لا، وبهذا يحصل الفرق بين المجتهد وغير المجتهد وبين العامي والمفتي، وإذا كان كذلك فإقدام المجتهد على العمل بمقتضى العموم من غير بحث عن المخصص كإقدام العامي على العمل بالدليل مع عدم معرفته بالمعارض، ولا فرق.

وقولهم أن هذا يقتضي الوقف في صيغ العموم قد تقدم الجواب عنه من كلام إمام الحرمين، وأن الفرق بين التوقفين أن هنا بعد البحث عن المخصص يحمل العام على عمومه وإن لم تقم قرينة على أن الشارع أراد به العموم، ومن يقف في صيغ العموم لا يقول به حتى تقوم عنده قرينة تقتضي ذلك العموم وهذا الدليل هو الذي أشار إليه الغزالي رضي الله عنه أن العموم دليل بشرط انتفاء المخصِّص والشرطُ بعدُ لم يظهر، قال: وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل آخر فهو دليل بشرط السلامة عن المعارض فلابد من معرفة الشرط، وكذلك الجمع بعلة مُخَيَّلَةٍ بين الأصل والفرع دليل بشرط أن لا ينقدح بينهما فرق فعليه أن يبحث عن الفوارق جهده وينفيها ثم يحكم بالقياس، وهذا الشرط لا يحصل إلا بالبحث[١].

واحتج بعضهم لذلك أيضًا بأنه بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة في كل صورة تفرض، وأن لا يكون لاحتمال خروجها بالتخصيص والأصل

---

(١) «المستصفى» (ص٢٥٦).

أن لا يكون حجة، وفي هذا نظر لأن الأصل في العام بعد وروده أن يكون حجة يعمل بها، وكل صورة من أفراده يحتمل خروجها عنه بالتخصيص ويحتمل عدم خروجها والأصل بقاؤها في ذلك العموم حتى يقوم دليل على خروجها عنه فالوجه المذكور أولًا أقوى.

وأما الوجوه التي احتج بها الأولون فالجواب عن الوجه الأول منها: منع أن مطلق الظن كافٍ في منصب الاجتهاد بل لابد من الظن الناشئ عن بذل الجهد بعد كثرة التحصيل كما تقدم بيانه، أما مطلق الظن فلا، وقولهم العمل بالراجح متعين. قلنا: لا يكون العام راجحًا إلا بعد البحث عن المخصص.

وعن الوجه الثاني: ما تقدم من الفرق بين المجاز والتخصيص، وأن المجاز لابد له من قرينة متصلة به وإلا كان كذبًا بخلاف العمومات فإن تخصيصها بالأدلة المنفصلة كثير جدًّا ولاسيما القياس عند من يقول به فهذا هو السبب في عدم البحث عن إرادة المجاز عند إطلاق الحقيقة، ولو قدر أن المجاز يقال به لقرينة منفصلة عنه كما في أحد طرق الجمع بين المتعارضين فلا نسلم حينئذٍ بطلان اللازم بل لابد من البحث عن إرادة المجاز وظن عدمه كما في المخصص سواء، وقولهم: إن عرف الناس كلهم حمل الألفاظ على حقائقها من غير فرق يقال عليه: إن أريد بذلك عرف عوام الناس في محاوراتهم ومعايشهم فلا اعتبار بذلك؛ لأن الخطاب العامي يكتفى فيه بأيسر الأسباب وأقل مراتب الظنون إذ لا يقوم المعاش إلا بذلك، وإن أريد بالناس العلماء فلا نسلم وهو عين المتنازع فيه.

وعن الثالث أيضًا بما تقدم من الفرق بين النسخ والتخصيص ثم يمنع أنه لا يجب البحث عن الناسخ، ولا فرق بين جميع وجوه المعارضات كما تقدم.

وعن الرابع بمنع أن معاذًا ﷺ كان يعمل بالعموم قبل البحث عن المخصص وليس في كلامه ما يشعر بذلك، وإنما أخبر بالدليل من حيث الجملة

وسكت عن شروط كل واحد منها، وأقره النبي ﷺ بناءً على ما علمه من فقهه[١]، وكذلك قصة عمرو بن العاص لا نسلم أخذه بالعام قبل البحث عن المخصص لأنها قضية عين، ومن ادعى ذلك فعليه البيان.

وأما الوجه الخامس فقد اختلف الجمهور القائلون بأنه لابد من البحث عن المخصص، فقال القاضي أبو بكر بن الباقلاني: لابد من القطع بانتفاء المخصوص، قال الغزالي: وكذلك كل دليل مع معارضه، وقال الأكثرون: لا يشترط ذلك بل يكتفى بالظن الغالب بعد الفحص والاستقصاء، وهو اختيار ابن سريج وإمام الحرمين والغزالي والمحققين، وحكى الغزالي[٢] عن بعضهم قولًا ثالثًا أنه يكتفى بأدنى نظر وبحث كالذي يبحث عن متاع في بيت ولا يجده فيغلب على ظنه عدمه وذكر أنه لابد على القول الثاني من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل كالمجتهد في القبلة إذا توجه إلى جهة بالأدلة، واحتج المحققون للاكتفاء بالظن بأنه لا طريق إلى معرفة عدم المخصص إلا بالبحث والسَّبْر وهو غير يقيني، وأما القاضي أبو بكر فإنه احتج بشيئين:

أحدهما أنه إذا بحث العلماء في المسألة فإنه يستحيل في العادة أن يَشِذَّ عن جميعهم مدرك من المدارك المتعلقة بها مع كثرة بحثهم واستقصائهم إذ لو كان ذلك لقضت العادة باطلاعهم عليه، فحيث لا يوجد ذلك يدل المجتهد على عدمه يقينًا.

وثانيهما أنه لو كان المراد بالعموم الخصوص لَنَصَّبَ الله على ذلك دليلًا للمكلفين ولو نصبه لبلغهم ذلك وما خَفِيَ عليهم، وإذا كان كذلك فلا يبعد أن

(١) في د: فهمه. والمثبت من ز.
(٢) «المستصفى» (ص٢٥٦).

يدعي المجتهد اليقين وإن لم يكن إحاطة[١].

وأجاب الآخرون عن ذلك كله بالمنع، واستقراء أحوال المجتهدين من الصحابة والتابعين يقتضي خلاف ذلك، وأيضًا يلزم من الأول أن الصحابة لم يكن لهم العمل بالعموم في صوره لأن البحث قبلهم لم يكن استقر، وأيضًا فيجوز اطلاع بعض العلماء على بعض المخصصات دون غيره بل ذلك واقع في صور كثيرة، وقد تبين بهذا كله الجواب عن الوجه الخامس.

وقولهم: لا ظن إلا ويجوز للمجتهد زيادة ظن فوقه فيتعطل العمل بالعموم، يقال عليه: لا يشترط البحث عن ذلك أبدًا بل يكتفى بالظن المترتب على ما يمكن المجتهد من البحث كما في القبلة وغيرها.

* * *

(١) ينظر «المستصفى» (ص٢٥٧).

الباب الثاني

في تفاصيل صيغ العموم والكلام على كل واحدة منها بحسب ما يقتضيه التيسير من الله سبحانه

ونقدم قبل ذلك مقدمات مختصرة:

الأولى: أن اللفظ الذي يفيد العموم إما أن يفيده لغة من حيث الوضع، أو عرفًا، أو عقلًا:

والقسم الأول إما أن يفيده على البدل أو على وجه الاستغراق، والأول هو المطلق الذي عمومه بطريق الصلاحية كقوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء ٩٢].

وأما الثاني: فإما أن يفيد العموم بنفسه أو بغيره، فالنوع الأول على ثلاثة أصناف:

أحدها: ما يعم العقلاء وغيرهم وهو: «كل» و«جميع» و«أي» في حالة الاستفهام والمجازاة[١].

وثانيها: ما يختص بالعالمين فقط، وهو «مَنْ» إذا كانت شرطية أو استفهامية، وكذلك الموصولة على الراجح كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وثالثها: ما يختص بغير العالمين وهو ضربان:

أحدهما: ما يعم جميع ذلك وهو «ما» كما سيأتي بيانه، وقد قيل فيها أنها تتناول العالمين أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس ٥] ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون ٣]، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

وثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين كصيغة متى وما أشبهها مما

---

(١) قوله: والمجازاة. ليس في د. وأثبته من ز.

يختص بالزمان وأين وحيث ونحوهما مما يختص بالمكان.

وأما النوع الثاني الذي يفيد العموم بغيره فهو إما في جانب الثبوت أو جانب العدم، والأول صنفان:

أحدهما: لام التعريف التي ليست للعهد، ولا لتعريف الماهية بل للجنس إذا دخلت على الجموع أو على اسم الجنس المفرد.

وثانيهما: الإضافة اللاحقة بكل من هذين أيضًا مثل قول القائل: عبيدي أحرار ومالي صدقة.

والثاني الذي في جانب العدم: النكرة في سياق النفي.

وأما القسم الثاني الذي يفيد العموم عرفًا فكقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء ٢٣] فإنه يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاعات التي تفعل بالزوجة والأَمة، وليس ذلك مأخوذًا من مجرد اللغة كما هو معروف في موضعه.

والقسم الثالث الذي يفيد العموم بحسب العقل على ثلاثة أضرب:

أحدها أن يكون اللفظ مفيدًا للحكم ولعلته إما بصراحته أو بوجه من وجوه الإيماءات المعروفة في بابها فيقتضي ثبوت الحكم أينما ثبت العلة.

وثانيها: ما يذكر جوابًا عن سؤال السائل كما إذا سئل ﷺ عمن أفطر فقال: عليه الكفارة. فيعلم منه أن كل مفطر فعليه مثل تلك الكفارة، ويلتحق به أيضًا ترك الاستفصال بالنسبة إلى أقسام ذلك المحكوم عليه أو فيه.

وثالثها: مفهوم المخالفة عند القائلين به كما في قوله ﷺ «**فِي كُلِّ سَائِمَةِ إِبِلٍ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ...**» الحديث[1] فإنه يقتضي أن لا زكاة في المعلوفة على عمومها، وليس هذان القسمان من غرضنا -أعني الذي يفيد العموم عرفًا أو

---

(١) رواه أبو داود (١٥٧٥).

عقلًا- وإنما المقصود بيان الصيغ اللفظية، وهذا التقسيم ذكره فخر الدين الرازي[١] وتبعه عليه أصحابه وليس شاملًا لجميع الصيغ بل خرج عنه الموصولات كلها وهي من صيغ العموم كما نبين ذلك إن شاء الله تعالى، و«كيف» الاستفهامية و«إذا» الشرطية وبقية أسماء الشروط والاستفهام، وينبغي أن يعد منها «سائر» سواء قيل إنها بمعنى الجميع أو بمعنى الباقي، وكذلك معشر ومعاشر وعامة وكافة، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

وقوله إن الجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة إنما تفيد العموم في جانب الإثبات يرد عليه أنها تكون في النفي أيضًا وهي للعموم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة ٢٢١] وأمثال ذلك وهو ظاهر.

الثانية: قال الآمدي في «الإحكام»: اللفظ ينقسم إلى عَامٍّ لَا أَعَمَّ مِنْهُ كالمذكور فإنه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول، وإلى خاصٍّ لا أخصَّ منه كأسماء الأعلام، وإلى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان فإنه عام بالنسبة إلى ما تحته من الإنسان والفرس ونحو ذلك، وخاص بالنسبة إلى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم ونحوهما[٢].

وقال النقشواني في «تلخيص المحصول»: اعلم أن لفظ العموم لا يتناول ما يدخل تحته إلا على أحد وجوه ثلاثة: إما على وجه لا يكون البعض أولى به من الكل ولا الأفراد أولى به من الجمع، أو على وجه يكون الجمع أولى به من الأفراد حتى لو أجاب بذكر الأفراد لم يصح، أو عكس هذا القسم، ثم مثل القسم الأول بـ «من» الشرطية والاستفهامية فإنه يصح الجواب عنها بالواحد والجميع، وذكر أن المفيد للعموم لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما أن يكون ذلك

---

(١) «المحصول» (٢/ ٢١١-٣١٣).

(٢) «الإحكام» (٢/ ١٩٧).

ببنيته وصيغته نحو كل وجميع ومن وما وأشباههما، وإما بزيادة متصلة به كالمعرف بلام الجنس من الجموع وأسماء الأجناس، أو بزيادة منفصلة يعني عن الكلمة كـ «لا» النافية للنكرة وسائر أدوات النفي[1].

الثالثة: صنَّف الإمام شهاب الدين القرافي كتابًا في العموم والخصوص اشتمل على مباحث كثيرة وأفرد لصيغ العموم بابًا سردها فيه بلغ بها إلى مائتين وخمسين صيغة توسع فيها إلى الغاية وحاصلها يرجع إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لا ريب في كونه من صيغ العموم مما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

والثاني: ما يرجع إلى ما ذكره إما بزيادة البنية كالتثنية والجمع والتأنيث وتثنيته وجمعه كقوله في أجمع: أجمعان أجمعون جمعاء جُمع، وكذلك في أكتع وأبصع فيتضاعف عدد الصيغ بحسب ذلك، وإما بحسب اختلاف اللغات في الصيغة الواحدة كالذي بتخفيف الياء وتشديدها وحذفها مع كسر الذال أو إسكانها ونحو ذلك فيتضاعف العدد بسبب ذلك أيضًا، والمقصود بذلك تكثير العدد من غير زيادة صيغة، وهذا القسم هو أكثر أعدادها، وكذلك أيضًا تفرقته بين ما الشرطية والاستفهامية والموصولة والمصدرية، وعد كل واحد من هذه الأنواع صيغة خاصة.

والثالث: ما لا ينبغي أن يعد من صيغ العموم أصلًا نحو كلا وكلتا وتثنية أجمع وأَخَوَيه وثُلاث ورُباع وأخواتهما ونزال وتراك وغيرهما من أسماء الأفعال فتوسع بذلك توسعًا كبيرًا لا حاصل له مما يفرد ويفصل آخر الكتاب مع الكلام عليه إن شاء الله تعالى، والذي نقصد لتحقيق ألفاظه ومعانيه في هذا الباب هو ما لا إشكال في كونه للعموم الاستغراقي مما نص عليه أئمة هذا الفن

---

(١) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ٨٣).

وأهل الأدب، واقتضى الدليل كونه كذلك مما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وبه التوفيق والحول، ومنه الإمداد والطَّول وهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

اللفظ الأول

«كل»

وهي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة مؤكدة إلا من جهة التأسيس والتأكيد، وهي تشمل العاقل وغيره والحيوان والجماد وغير ذلك والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، ولقاضي القضاة فريد العصر تقي الدين السبكي عليها كلام طويل في مصنفٍ مفردٍ[1] ذكر فيه أشياء بديعة، وأنا أذكر بمشيئة الله تعالى هنا مقاصد كلامه مع زيادات على ذلك إن شاء الله تعالى، وقد ذكرنا أنها تقع تابعة مؤكدة وغير تابعة[2] وحينئذٍ فإما أن تضاف لفظًا وإما أن تجرد عن الإضافة وإذا أضيفت فإما إلى معرفة أو إلى نكرة فهذه أقسام:

الأول: أن تضاف إلى النكرة فيتعين اعتبار المعنى فيما أضيفت إليه فيما لها من ضمير وغيره من خبر ونحوه إن كان المضاف إليه مفردًا فمفردًا أو مثنى فمثنى، وكذلك الجمع والتذكير والتأنيث، هذا هو الذي أطبق عليه جمهور أئمة العربية أو كلهم والشواهد به طافحة لا تنحصر، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيِٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور ٢١] ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص ٨٨] ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء ١٣] ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر ٥٢] وقال ﷺ في التشهد: «**فَإِذَا قَالَ ذَلِكَ أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**»[3]، وقال ﷺ: «**كُلُّ سُلامَى مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ، كُلَّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ**

---

(١) هو «أحكام كل وما عليه تدل» طبع بدار البشائر.

(٢) في د: مؤكدة. والمثبت من ز.

(٣) سبق تخريجه.

الشَّمْسُ»[١]، وعنه ﷺ أيضًا «كُلُّ امْرِئٍ فِي ظِلِّ صَدَقَتِهِ»[٢].

وقال أبو بكر رضي الله عنه: [الرجز]

كُــلُّ امْــرِئٍ مُــصَبَّحٌ فِــي أَهْلِــهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِـهِ[٣]

وقال كعب بن زهير رضي الله عنه في قصيدته المشهورة[٤]:

كُـلُّ ابْـنِ أُنْثَـى وَإِنْ طَالَـتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًـا عَلَـى آلَـةٍ حَـدْبَاءَ مَحْمُـولُ

وفي هذه القصيدة أيضًا:

وَقَـالَ كُـلُّ خَلِيـلٍ كُنْـتُ آمُلُـهُ لَا أُلْفِيَنَّـكَ إِنِّـي عَنْـكَ مَـشْغُولُ

وقال لَبِيدِ بن ربيعة[٥]:

أَلَا كُـلُّ شَـيْءٍ مَـا خَـلَا اللهَ باطِـلُ وَكُـلُّ نَعِـيمٍ لَا مَحَالَـةَ زَائِـلُ

وقال أيضًا:

وَكُلُّ امْرِئٍ يَوْمًا سَيَعْلَمُ سَعْيَهُ...

وقال عبد الله بن الحارث السهمي لما هاجر إلى الحبشة[٦]:

كُـلُّ امْـرِئٍ مِـنْ عِبَـادِ اللهِ مُـضْطَهَدٌ بِـبَطْنِ مَكَّـةَ مَقْهُـورٍ وَمَفْتُـونِ

وقال كعب بن مالك رضي الله عنه[٧]:

---

(١) رواه البخاري (٢٧٠٧)، ومسلم (١٠٠٩) من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه أحمد (١٧٣٣٣)، وابن خزيمة (٢٤٣١)، وابن حبان (٣٣١٠)، والحاكم (١/ ٥٧٦) من حديث عقبة بن عامر. قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم.

(٣) رواه البخاري (١٨٨٩) ضمن حديث عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ المَدِينَةَ وُعِكَ أَبُو بَكْرٍ...

(٤) البيت من البسيط وهو فيديوانه ١٩.

(٥) البيت من الطويل وهو في ديوانه ٢٥٦-٢٥٧.

(٦) البيت من البسيط، ينظر «سيرة ابن إسحاق» (ص٢٢١)، «الروض الأنف» (٣/ ١٣٤).

(٧) البيت من الطويل وهو في ديوانه ٢٠٠.

فَلَمَّا لَقِينَاهُمْ وَكُلٌّ مُجَاهِدٌ لِأَصْحَابِهِ مُسْتَبْسِلُ النَّفْسِ صَابِرُ

وقال أمية بن أبي الصلت[١]:

كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّـ ـهِ إِلَّا دِينُ الْحَنِيفَةِ بُورُ

وقال أبو قيس صِرْمَة[٢]:

سَبِّحُوا اللهَ شَرْقَ كُلِّ صَبَاحٍ طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلِّ هِلَالِ

إلى غير ذلك من الشواهد التي لا تحصى كثرة ولا تعد، وهذا كله يقتضي أن دلالة «كل» على كل فرد فرد لا على المجموع، فإذا قيل: «كل رجل» فمعناه: كل فرد من الرجال، وهذه دلالة العموم الكلية، وقد نقل ابن السراج عن المبرد في قول القائل: «أخذت العشرة كلها» أن إضافة كل إلى العشرة كإضافة بعضها إليها، وأن كل ليس هو الشيء المجزَّأ وإنما الكل اسم لأجزائه جميعًا المضافة إليه، واستحسن ابن السراج هذا الكلام من المبرد[٣]، وقد اعترض شيخنا أبو حيان على هذه القاعدة ونقضها بقول عنترة[٤]:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ عَيْنٍ ثَرَّةٍ فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَالدِّرْهَمِ

قال: وكان قياس ما قالوه: فتركت، قال: وعلى بيت عنترة يجور كل رجل فاضل مُكرمون[٥].

وكذلك قال الشيخ شهاب الدين القرافي في كتابه المتقدم ذكره أن الخبر عن كل مفرد في الفصيح من الكلام وأنه يجوز جمعه واستشهد له بقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النمل ٨٧] ولما تكلم في دلالة العموم وأنها كلية لا كل وبين الفرق

---

(١) البيت من الخفيف وهو في ديوانه ٣٩٣.

(٢) البيت من الخفيف، ينظر «سيرة ابن هشام» (١/ ٥١١)، «الروض الأنف» (٤/ ١٩٢).

(٣) «الأصول في النحو» (٢/ ٩).

(٤) البيت من الكامل وهو في ديوانه ١٩٦.

(٥) «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٣٩).

بينهما مثله بقول القائل: كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا، وقال في تمثيل الكل: كل رجل يشيل الصخرة العظيمة وأن ذلك بحسب الكل لا بحسب الكلية الدالة على كل فرد فرد كما في المثال الأول.

وفي هذا كله نظر أما بيت عنترة فعنه جوابان:

أحدهما أن جمع الضمير إنما كان ليبين أن ترك كل حديقة كالدرهم إنما نشأ عن مجموع العيون لا عن العين الواحدة، فنظيره قول القائل: جاد علي كل غني فأغنوني، إذا كان الغنى حصل من مجموعهم، فإن حصل الغنى من كل واحد تعين الإفراد كما في الأمثلة المتقدمة وبهذا يتبين أنه لا يلزم من بيت عنترة أن يقال: كل رجل فاضل مكرمون، فإن قيل: كل رجل وإن كان مفردًا في اللفظ فمعناه جمع فيجوز الإخبار عنه بالجمع.

قلنا: دلالة كل إنما هي على كل فرد فرد، وكل فرد معناه مفرد فكيف يخبر عنه بالجمع.

الجواب الثاني أن إعادة الضمير في بيت عنترة إنما هو في جملة منفصلة عن الجملة المصدرة بـ «كل» والنحاة لما تكلموا في إفراد العائد على «كل» المضافة إلى النكرة من الضمير أو الخبر ونحوهما، وتعين اعتبار ما أضيفت إليه «كل» فذاك إذا كان في جملتها، أما إذا كان في جملة أخرى فيجوز عود الضمير على لفظها وأن يعود أيضًا على ما دلت عليه من الجمع كما في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝٧ يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٨ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ ءَايَٰتِنَا شَيْـًٔا ٱتَّخَذَهَا هُزُوًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [الجاثية ٧-٩] فجمع في الجملة الأخيرة باعتبار المعنى عودًا على ما يقتضيه حال الجمع، والمعنى في ذلك أيضًا إرادة كل فرد؛ لأن أولئك من صيغ العموم كما سيأتي، وقوله تعالى: ﴿وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن

كُلِّ جَانِبٍ ﴿٨﴾ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ [الصافات ٧-٩] فالجمع جاء في جملة ثانية ولا يتعين أن يكون قوله: ﴿لَا يَسَّمَّعُونَ﴾ صفة لشيطان بل هو جملة مستأنفة بدليل عطف بقية الجمل عليه، وأيضًا فقد سُمِعَ في الصفة الجمع كما سيأتي بيانه والكلام إنما هو في الخبر عن «كل» والضمير العائد إليها.

ومثل هذا أيضًا قول الشاعر أنشده ابن مالك في «شواهد التوضيح»[(١)]:

وَكُلُّ حُسَامٍ أَخْلَصَتْهُ قُيُونُهُ تُخَيِّرْنَ مِنْ أَزْمَانِ عَادٍ وَجُرْهُمِ

فأفرد الضمير العائد على«كل» في جملتها، ثم جمع في الجملة الأخرى باعتبار المعنى، وبهذا أيضًا يتبين أن دلالة العموم على كل فرد لا ينافي أن يكون الحكم مع ذلك للمجموع أيضًا لكنه تارة يثبت ذلك للمجموع كما في قوله ﷺ: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»[(٢)] وثبوته للمجموع ليس من مقتضى دلالة «كل» بل من أمرٍ خارجي، وكذلك إذا قال القائل: كل كلب يحرم بيعه وأمثاله، وتارة لا يثبت للمجموع من حيث هو كما مثل به القرافي من قوله: «كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا» وأما تمثيله فيما هو باعتبار الكل والحكم فيه للمجموع بقول القائل: «كل رجل يشيل الصخرة العظيمة» فالمنع فيه ظاهر فإنه لا يصح هذا التركيب سواء قيل فيه يشيل الصخرة أو يشيلون: أما الأول فلاقتضائه أن كل فرد منهم يحملها وليس كذلك، وأما الثاني فلأن العرب التزمت الإخبار عنه بالمفرد وأن الحكم فيه على كل فرد لا على المجموع هذا هو مدلول «كل» في لسان العرب، ويتأيد ذلك بالاتفاق على أن قول القائل: للرجال عندي درهم لا يلزمه لهم إلا درهم واحد وأن قوله: لكل رجل منهم درهم عندي يلزمه لكل واحد منهم مع أن قوله

---

(١) «شواهد التوضيح» (١٣٢).

(٢) رواه البخاري (٤٣٤٣) من حديث أبي موسى الأشعري.

للرجال من صيغ العموم ودلالته كلية أيضًا، ولكن ظهرت فائدتها في استيعابهم واشتراك الجميع في المقربة، وأما «كل» فإن فيها زيادة تفصيل وتنصيص على كل فرد فرد، وهذا معنى انفردت به «كل» عن سائر صيغ العموم، فأما قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ﴾ [الحج ٢٧] فإن جعلنا ﴿يَأْتِينَ﴾ جملة مستأنفة فالكلام فيه كما تقدم في بيت عنترة وغيره، وإن جعلناها صفة فالمعنى على إرادة الكثرة بالنسبة إلى مجموع الناس المؤذَّن فيهم لما اقتضاه لفظ «الناس» من معنى الجمع، ويكون «ضامر» فيه اسم جمع كالحاصل من..(١) لأنه قسيم الجمع الأول وهو «رجالًا» وكذلك قوله بعد ذلك: ﴿لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ وما بعده، فكان ما قبله وما بعده دليلًا على إرادة الكثرة والكثرة بتقدير الموصوف كما ذكرناه ظاهرة وحينئذٍ هو مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون ٥٣] فإن الجمع جاء هنا لما تضمنه الحزب من معنى الجمع، وأما قول الشاعر: [الرجز]

مِنْ كُلِّ كَوْمَاءَ كَثِيرَاتِ(٢) الْوَبَرْ

فهو مثل قولهم: أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصُّفْر فجمع الصفة لما تضمنه اسم الجنس من معنى الجمع مع أن هذا كله في الصفة ولم يسمع في الخبر مثل قوله: كل رجل قائمون، ولو سمع لكان ذلك على إرادة المجموع، ويكون ذلك مجازًا لما تقدم أن أصل وضع كل الدلالة على كل فرد لا الكل المجموعي، فإذا دخلت على النكرة كانت ناصَّة على كل واحد من ذلك الجنس وبينه وبين الكل المجموعي منافاة، وأما ما مثل به القرافي من قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النمل ٨٧] فذاك في حال قطعها عن الإضافة، وسيأتي الكلام فيه إن

---

(١) كلمة غير مقروءة في د، ز.

(٢) ليس في د، ز. وأثبته من «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٤٣).

شاء الله تعالى والكلام هنا فيها إذا أضيفت إلى النكرة، وقد ذكرنا يسيرًا من أمثلته في المفرد المذكر، ومثال إضافتها إلى المفرد المؤنث قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران ١٨٥] ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر ٣٨] ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق ٤].

وقول عتبة بن ربيعة:

وَكُــلُّ دَارٍ وَإِنْ طَالَــتْ سَــلَامَتُهَا ... يَوْمًا سَتُدْرِكُهَا النَّكْبَاءُ وَالْحُوبُ[1]

وقال قيس بن الخطيم[2]: [الوافر]

وَكُــلُّ شَــدِيدَةٍ نَزَلَــتْ بِحَــيٍّ ... سَــيَأْتِي بَعْــدَ شِــدَّتِهَا رَخَــاءُ

ومثال المثنى قوله ﷺ: «كُلُّ بَيِّعَيْنِ لاَ بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعَ الخِيَارِ»[3].

وقول الشاعر[4]:

وَكُــلُّ رَفِيقَــيْ كُــلِّ رَحْــلٍ وَإِنْ هُمَــا ... تَعَــاطَى الْقَنَــى يَوْمًــا هُمَــا أَخَــوَانِ

ومدلول العموم هنا الحكم على كل اثنين كما كان الحكم في الأول على كل فرد.

ومثال الجمع قول الشاعر[5]:

وَكُــلُّ أُنَــاسٍ سَــوْفَ تَــدْخُلُ بَيْـنَهُمْ ... دُوَيْهِيَــةٌ تَــصْفَرُّ مِنْهَــا الْأَنَامِــلُ

وقال لبيد[1]:

---

(١) البيت من البسيط، ينظر «السيرة» لابن هشام (١/ ٤٦٧)، «الروض الأنف» (٤/ ١٠٥).

(٢) في د، ز: ذريح. والمثبت من «أحكام كل وما عليه تدل». وكذا نسب لقيس بن الخطيم في «شرح ديون الحماسة» (ص٨٣٤)، «معاهد التنصيص على شواهد التلخيص» (١/ ١٩٣).

(٣) رواه البخاري (٢١١٣)، ومسلم (١٥٣١) من حديث ابن عمر.

(٤) البيت من الطويل وهو للفرزدق في ديوانه (٢/ ٣٢٩).

(٥) البيت من الطويل وهو للبيد في ديوانه (ص٢٥٦).

كُلُّ بَنِي حُرَّةٍ يُصِيبُهُمْ قُلٌّ وإِنْ أَكْثَرُوا مِنَ العَدَدِ

وقول قيس بن ذريح[(٢)]:

وَكُلُّ مُصِيبَاتِ الزَّمَانِ وَجَدْتُهَا سِوَى فُرْقَةِ الْأَحْبَابِ هَيِّنَةَ الْخَطْبِ

ومثاله في اسم الجمع قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ﴾ [غافر ٥]، وقد قرئ في الشاذ «وهمت كل أمة برسولها»[(٣)]، فالأول لمعنى أمة والثاني للفظها، والكلام في تناول «كل» لما دخلت عليه من أفراد كل جمع كما تقدم في المفردات فالعموم بالنسبة إلى مراتب الجموع لا إلى مفرداتها..

فصلٌ

القسم الثاني: إضافتها إلى المعرفة[(٤)].

وقد كثر أيضًا مجيء خبرها مفردًا سواء كانت مضافة إلى ضمير الجمع أو إلى المعرف بالألف واللام أو إلى «من» أو «ما» الموصولتين، قال الله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾ وفي الحديث الصحيح قوله ﷺ: «**يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ وَكُلُّكُم عارٍ إلا من كسوته**»[(٥)]، وقال ﷺ: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**»[(٦)]، وقال ﷺ: «**كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ،**

---

(١) البيت من المنسرح وهو في ديوانه (ص١٦٠).

(٢) البيت من الطويل وهو في ديوانه (ص٦٦).

(٣) وهي قراءة عبد الله ينظر «تفسير الطبري» (٢١/ ٣٥٣)، «معاني القرآن» (٣/ ٥)، «البحر المحيط» (٧/ ٤٤٩).

(٤) في ز: المفرد. والمثبت من د، «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٥١).

(٥) رواه مسلم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر.

(٦) رواه البخاري (٨٩٣)، ومسلم (١٨٢٩) من حديث ابن عمر.

دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ»[١]، وقال ﷺ: «كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ...» الحديث[٢]، وقال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ إذا جعلت من موصولة وهو الظاهر، وإن جعلت نكرة موصوفة فهو من القسم المتقدم، وقال خبيب رضي الله عنه:

وَكُلُّهُمُ يُبْدِي الْعَدَاوَةَ جَاهِدًا ... عَلَيَّ لِأَنِّي فِي وِثَاقٍ بِمَضْيَعِ[٣]

وقال بشر بن المغيرة:

وكلُّهُمُ قَدْ نَالَ شِبْعًا لِبَطْنِهِ ... وَشِبْعُ الْفَتَى لُؤْمٌ إِذَا جَاعَ صَاحِبُهْ[٤]

وقال عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح:

وَكُلّ مَا[٥] حَمَّ الْإِلَهُ نَازِلُ ... بِالْمَرْءِ وَالْمَرْءُ إِلَيْهِ آئِلُ[٦]

وقال نفيل الخثعمي:

وَكُلُّ الْقَوْمِ يَسْأَلُ عَنْ نُفَيْلٍ ... كَأَنَّ عَلَيَّ لِلْحُبْشَانِ دَيْنَا[٧]

وقال آخر:

أَفَاطِمَ إِنِّي هَالِكٌ فَتَبَيَّنِي ... وَلَا تَجْزَعِي كُلُّ النِّسَاءِ يَتِيمُ[٨]

---

(١) رواه مسلم (٢٥٦٤) من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه مسلم (٢٢٣) من حديث أبي مالك الأشعري.

(٣) البيت من الطويل، ينظر «دلائل النبوة» للبيهقي (٣/ ٣٢٨)، «الروض الأنف» (٦/ ١٣٧).

(٤) البيت من الطويل، ينظر «العين» (١/ ٢٦٥)، «تهذيب اللغة» (١/ ٢٨٤)، «لسان العرب» (٨/ ١٧١).

(٥) في د، ز: من. والمثبت من «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٥٢)، مصادر التخريج.

(٦) البيت من الرجز، ينظر «دلائل النبوة» للبيهقي (٣/ ٣٣٠)، «السيرة لابن هشام» (٢/ ١٧٠)، «الروض الأنف» (٦/ ١٢٦).

(٧) البيت من الوافر، ينظر «السيرة لابن هشام» (١/ ٥٣)، «الروض الأنف» (١/ ١٥٤).

(٨) البيت من الطويل، ينظر «الزاهر في معاني كلمات الناس» (١/ ١٢٩)، «تهذيب اللغة» (١٤/ ٢٤٢)، «مقاييس اللغة» (١/ ١٦٦)، «لسان العرب» (١٢/ ٦٤٥).

إلى غير ذلك من الأمثلة.

قال الأئمة: الإفراد في هذه المواضع كلها حمل على اللفظ ولو جمع حملًا على المعنى لصح، وذكر ابن مالك[١] أنه يصح قول القائل: «أنتم كلكم بينكم درهم» على أن يكون «كلكم» مبتدأ، قال: فيجوز «بينه» على اللفظ و(بينكم» أو «بينهم» على المعنى، وهذا المثال ليس فيما نحن بصدده فإن الدرهم هنا لجميعهم؛ لأن المحكوم عليه فيه: «أنتم» وفي تلك المواضع الحكم إنما هو للكلية أي لكل فرد، نعم إن صح ما قاله من المثال كان فيه دليل على أن «كل» إذا أضيفت إلى المعرفة تكون دلالتها كلا لا كلية بخلاف ما إذا أضيفت إلى النكرة، وقد قال الأستاذ أبو حيان: لا يكاد يوجد في لسان العرب «كلهم يقومون» ولا «كلهن قائمات» وإن كان موجودًا في تمثيل كثير من النحاة[٢]، فأما قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ بعد قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ فهي جملة أخرى، وقد تقدم أن الجملتين يجوز فيهما ذلك حالة الإضافة إلى النكرة، ففي الإضافة إلى المعرفة أولى ومنه قول الشاعر:

لِكُـلِّ بَنِـي عَمْـرِو بْـنِ عَـوْفٍ رِبَاعَـةٌ ... وَخَيْرِهُمْ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ بُحْتُرُ[٣]

(ولكن الفرق بين الموضعين أن ضمير الجمع هناك لا يعود على «كل» ولا على ما أضيفت إليه لإفراده وإنما يعود على الجمع المستفاد من الكلام وهنا إنما يعود على المضاف إليه، لأنه جمع وقد تقرر فيما تقدم أن «كل» إذا أضيفت إلى

---

(١) «التسهيل» (ص١٥٨).

(٢) «ارتشاف الضرب» (٢/ ٥١٦).

(٣) البيت من الطويل، ينظر «ديوان الحماسة» (١/ ٣١٨)، «أحكام كل» (ص٥٣) ونسب فيه لحريث بن عناب بن مطر.

نكرةٍ فدلالتها العموم وثبوت الحكم لكل فرد لا للمجموع إذا كانت النكرة مفردة وكذلك إذا أضيفت إلى المثنى والمجموع فالحكم على كلِّ مرتبةٍ من مراتب المثنى والمجموع لا لجميعها ومع ذلك فقد يكون الحكم على المجموع لازمًا له كما تقدم من قوله ﷺ: «**كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**» وقد لا يكون كما في قولهم: «كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا» وأما المضاف إلى المعرفة فهل نقول فيها أن الحكم كذلك أو أنها تدل على المجموع؟ الذي يقتضيه كلام أكثر الأصوليين هو الأول وأن دلالتها فيه كلية أيضًا، ويدل عليه ما تقدم من قوله ﷺ: «**كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ**» لتفصيله بعد ذلك بقوله ﷺ: «**دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ**» ويوافقه)[١] ما تقدم عن المبرد وابن السراج في قولهم: «العشرة كلها» أن المراد الأجزاء إلا المجزَّأ، وهذا يقتضي أن اعتبار المعنى لا ينافي الأفراد؛ لأن المعنى في «**كُلُّكُمْ رَاعٍ**» كل منكم راع فيكون الإفراد باعتبار اللفظ والمعنى جميعًا، وقال ابن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في المضافة إلى المعرفة أنه يجوز اعتبار اللفظ فيفرد واعتبار المعنى فيجمع فاقتضى كلامه أن مدلولها حالة الإضافة إلى المعرفة للمجموع، وقد صرح السهيلي[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ بخلاف هذا فقال في قوله ﷺ: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ**» أنه حمل على المعنى إذِ المعنى: كل واحد منكم راعٍ، قال: وكذلك «كلا» إنما تفيد كل واحد منهما، وأنشد قبل ذلك:

كِلَا يَومَيْ أُمامةَ يوْمُ صَدٍّ[٣]

والتحقيق في ذلك ما أشار إليه قاضي القضاة تقي الدين في الكتاب المتقدم ذكره[٤] أنه متى أضيفت «كل» إلى نكرة كانت نصًّا في كل فرد مما دلت عليه

(١) من قوله: ولكن الفرق. إلى هنا. موضعه طمس في د. وأثبته من ز.
(٢) «نتائج الفكر» (ص٢٢١).
(٣) صدر بيت من الوافر وهو لجرير في ديوانه ٧٧٨.
(٤) «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٥٥).

تلك النكرة مفردًا كان أو تثنية[١] أو جمعًا، وتكون لاستغراق الجزئيات بمعنى أن الحكم يلزم ثبوته لكل جزئي من جزئيات النكرة فتارة يلزم من ذلك ثبوته للمجموع، وتارة لا يلزم كما تقدم في مثالهما، وكلا الأمرين ليس من لفظ «كل» بل أمر خارجي إذ لا يحتمل لفظ «كل» الدلالة على المجموع، وإذا أضيفت إلى معرفة فإن كان مفردًا كانت لاستغراق أجزائه ويلزم منه المجموع كما في الحديث المتقدم «**كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ**» ولذلك يصدق قول: «كلُّ رمَّان مأكول» ولا يصدق «كل الرمَّان مأكول» لدخول قشره في التعريف، وكذلك يصدق «كل رجال مضروب» إذا ضربت كل واحد ضربًا ما، ولا يصدق «كل الرجل مضروب» إلا إذا ضرب جميع أجزائه، لكن هل نقول فيها إنها هنا على بابها ويكون كأنه قال: كل جزءٍ من الرجل فليس المجموع مدلولًا، أو نقول إنها هنا استعملت في المجموع؟ هذا فيه نظر والأول هو الأقوى ليكون معناها واحدًا في الموضعين ولِما يلزم من الاشتراك إذا جعلت هنا للمجموع ومن أشكال الإضافة لأنها تبقى من إضافة الشيء إلى نفسه، وهذا كله إذا كانت المعرفة المضافة إليها «كل» مفردًا فإن كانت جمعًا فاحتمال إرادة المجموع هنا أظهر من الذي قبله ومع ذلك فالأكثر هنا أيضًا دلالتها على كل فردٍ ولذلك[٢] لما قال ﷺ: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**» فَصَّلَهُ بعد ذلك بقوله: «**فَالأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ...**» إلى آخر الحديث، فتبين أن الحكم على كل فرد لا على المجموع، فعلى هذا المعنى ينبغي أن تحمل «كل» هنا أيضًا مهما أمكن ولا يعدل إلى إرادة المجموع إلا عند قيام قرينة تقتضي ذلك.

---

(١) قوله: أو تثنية. ليس في ز. وأثبته من د، «أحكام كل».

(٢) من قوله: بل أمر خارجي. إلى هنا. موضعه طمس في د. وأثبته من ز، «أحكام كل».

فصلٌ

وأما القسم الثالث وهو ما إذا قطعت عن الإضافة لفظًا فيجوز فيها الوجهان: الإفراد والجمع، وكل منهما يستعمل كثيرًا؛ قال الله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ أَوَّابٌ﴾ ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ ﴿كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ﴾ ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾، وقال الفضل بن عباس بن عتبة بن أبي لهب:

كُلٌّ لَهُ نِيَّةٌ فِي بُغْضِ صَاحِبِهِ... البيت[1]

وقال الخثعمي: [الطويل]

بِكُلٍّ تَدَاوَيْنَا فَلَمْ يُشْفَ مَا بِنَا

وقال زهير:

فَكُلًّا أَرَاهُمْ أَصْبَحُوا يَعْقِلُونَهُ[2]

قال ابن مالك وغيره من أئمة النحاة: إن الإفراد حمل على اللفظ والجمع حمل على المعنى، ومقتضى هذا أنهم قدروا المضاف إليه المحذوف في الموضعين جمعًا فتارة روعي كما إذا صُرح به، وتارة روعي لفظ «كل» ويحتمل أن يقال حيث أفرد يقدر المحذوف مفردًا، وحيث جمع يقدر جمعًا فيقدر في مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ كل واحد، وفي مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾ كل نوع مما سبق وهو كل من في السماوات ومن في الأرض من صَعِقَ ومن لم يصعق وكل نوع جمع ويكون هذا موافقًا لما تقدم إذا أضيفت لفظًا إلى النكرة، وما ذكره النحاة يقتضي أن يقدر «وكلهم أتوه» وكلا التقديرين سائغ، والمراد به الجمع، وفي قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ

(١) البيت من البسيط، ينظر «الزاهر في معاني كلمات الناس» (١/ ١٢٥).

(٢) البيت من الطويل، وهو في ديوان زهير بن أبي سلمى (ص١٠٩).

﴿يَسْبَحُونَ﴾ يتعين تقدير الجمع؛ لأن كلًّا من الشمس والقمر والليل والنهار لا يصح وصفه بالجمع، وقد صرَّح الزمخشري في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ أن التقدير كل واحد[1]، وذلك موافق للاحتمال المتقدم، وقدَّره السهيلي[2]: كل فريق، قال: لأن المراد: كل من الفريقين، وكذلك قدر في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ أي: كل فريق من القرون الماضية، قال: ولو قال «كلهم» لكان قد يتوهم أن المراد كل فريق من قوم تُبَّع الذين هم أقرب مذكور وجعل هذا هو السبب في إفراد الخبر في هذين الموضعين، وذكر أن حقها إذا قطعت عن الإضافة أن تكون في صدر الكلام كقولك: كلٌّ يقوم، وكلًّا ضربت، وبكلٍّ مررت، وأنه يقبح أن يقول: ضربت كلًّا، ومررت بكلٍّ، قال: لأن العامل اللفظي له صدر الكلام وإذا قُطعت (عما)[3] قبلها في اللفظ لم يكن لها شيء يعتمد عليها قبلها ولا بعدها فقبح ذلك، ولهذا لا تجيء مقطوعة عن الإضافة إلا وقبلها جملة من مذكورين يعود إليهم، وذلك لما فيها من معنى الإحاطة، فإذا لم يذكر قبلها جملة ولا أضيفت إلى جهة بطل معنى الإحاطة فيها ولم يُعقل لها معنى، هذا خلاصة كلامه.

تنبيهات وفوائد نذنب بها الكلام على «كل»

الأول: تقدمت الإشارة إلى أنها إذا أضيفت إلى نكرة تكون لاستغراق جزئياته، وكذلك إذا أضيفت إلى جمع معرف، وإذا أضيفت إلى مفرد معرفة فهي لاستغراق أجزائه، والفرق بين قولنا: كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول، وكل رجل مضروب وكل الرجل مضروب؛ وذلك لما تقرر أنها حالة الإضافة

---

(١) «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» (٢/ ٦٩٠).

(٢) «نتائج الفكر» (١/ ٢١٩).

(٣) موضعه بياض في د، ز. والمثبت من «نتائج الفكر» (١/ ٢٢٠).

إلى النكرة المراد بها كل فرد، وكذلك إذا أضيفت إلى معرفة تقتضي الجمع بخلاف المفرد المعرف الذي لا دلالة له على الجمع فيكون حينئذٍ لاستيعاب أجزائه، وقد حكى الرافعي رَحِمَهُ اللَّهُ عن القاضي حسين من أصحابنا أنه إذا قال: نسائي طوالق ثم ادَّعى أنه عزل بعضهن بالنية أنه يقبل ذلك بخلاف ما إذا قال: كل امرأة لي طالق ثم عزل بعضهن بالنية فإنه لا ينفعه ذلك ولا يقبل منه[1]، وهذا جارٍ على ما قررناه أن مدلول «كل» في هذه الحالة كل فرد فرد، فكأن تلك التي نوى إخراجها منصوص عليها فلم تخرج بمجرد النية بخلاف ما إذا كانت مندرجة في عموم قوله: «نسائي» فإن شموله على وجه الظهور فيخصص بالنية.

بقي النظر في أنها إذا دخلت على ما فيه الألف واللام وأريد كل فرد؛ لأن ذلك جمع أو اسم جمع كالقوم والرهط فهل نقول: إن الألف واللام هنا تفيد العموم على بابها و«كل» تأكيد لها؟ أو إن الألف واللام لبيان الحقيقة حتى تكون «كل» تأسيسًا للعموم، يحتمل أن يقال بهذا وأن يقال بهذا، لكن الثاني أرجح من جهة أن «كل» إنما تكون تأكيدًا إذا كانت تابعة دون ما إذا كانت مضافة، وذكر قاضي القضاة تقي الدين[2] وجهًا ثالثًا وهو أن يقال: إن الألف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه و«كل» تفيد العموم في أجزاء كل من المراتب فإذا قيل مثلًا: «كل الرجال» أفادت الألف واللام استغراق (كل جزئي من مراتب جمع الرجال وأفادت «كل» استغراق)[3] آحاد تلك المراتب كما قيل في أجزاء العشرة فيصير لكل منهما معنى مستقل يفيده تأسيسًا وهو أولى من التأكيد، ومن

---

(١) ينظر «روضة الطالبين» للنووي (٨/ ١٩).

(٢) «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٥٦).

(٣) ما بين القوسين ليس في د. وأثبته من ز، «أحكام كل» (ص٥٧).

هنا كثر دخولها على المضمر، وقل[١] دخولها على ما فيه الألف واللام لقلة الفائدة فيه والتزام التأكيد والمضمر سالم من ذلك؛ لأن مدلوله الجمع فإذا دَخَلت عليه «كل» أفادت كل فرد منه كما تقدم في العشرة، وقول من قال: «إن دلالة المضمرات كلية» ليس على إطلاقه بل هي بحسب ما تعود عليه إن عادت على عام كانت عامة في كل فرد وإن عادت على جمع يراد به الكل كانت كذلك ولهذا لم يعد الأصوليون المضمرات من صيغ العموم والله تعالى أعلم.

الثاني: وقع في كلام كثير من الأصوليين تسمية العموم المسوّر بـ «كل» المقتضية لاستيعاب الجزئيات كلًّا عدديًّا، والذي يقتضي المجموع كلًّا مجموعيًّا، والمراد بالعددي استغراق «كل» لكل فرد فرد، وأما المجموعي ففيه مخالفة لما تقدم عن المبرد وابن السراج في قول القائل: «أخذت العشرة كلها» أن المراد جميع أجزائها وزاد ابن الساعاتي الحنفي في كتابه «البديع»[٢] فجعل كل الرجال كلًّا مجموعيًّا أيضًا، ومَثَّل ذلك بقول القائل: «كل حبَّةٍ من البُرِّ غير مُتَقَوِّمَةٍ» فإنه صحيح؛ لأنه كل عددي بخلاف ما إذا قيل: كل الحبَّات منه غير مُتَقَوِّمٍ؛ لأنه غير صحيح لأن المراد المجموع، وفي هذا ضعف ظاهر لما تقدم تقريره أن كل إذا أضيفت إلى معرفة جمع تكون ظاهرة في كل فرد كما دل عليه قوله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ...» الحديث، وكأنَّ مراد ابن الساعاتي إذا أريد بها المجموع وهذا هو الظاهر من كلامه فإنه قال أولًا: قولنا: كل شيء ليس معناه كل الشيء فإن الأول كُلِّيٌّ عددي والثاني كُلِّيٌّ مجموع فالخلل إنما جاء من تمثيله بعد ذلك بكل حبة من البر غير مُتَقَوِّمَةٍ وكل الحبَّات غير مُتَقَوِّمٍ، وهذا جمع معرف بخلاف كل الشيء فإنه مفرد مُعَرَّفٌ والفرق بينهما ظاهر كما تقدم.

---

(١) في د، ز: وقيل. والمثبت من «أحكام كل» (ص٥٧).

(٢) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ٨٧).

الثالث: جميع ما تقدم في «كل» إذا لم تكن في حيز نفي فإن كانت في حيز نفي كان الكلام نفيًا، واختلف حكمها بين أن يتقدم النفي عليها وبين أن تتقدم هي على النفي، فإذا تقدمت على حرف النفي نحو «كل القوم لم يقم» أفادت التنصيص على كل فرد كما تقدم، وإن تقدم النفي عليها مثل «لم يقم كل القوم» لم تدل إلا على نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى الأول عموم السلب والثاني سلب العموم من جهة أن الأول حكم فيه بالسلب على كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد بل إنما أفاد الحكم على بعضهم، وهذه قاعدة متفق عليها بين أرباب علم البيان، وذكر القرافي أن هذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم، وأصل هذه القاعدة قوله ﷺ: «**كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ**» لما قال له ذو اليدين: «**أَقَصُرَتِ الصَّلاةُ أَمْ نَسِيتَ؟**» وقول ذُو الْيَدَيْنِ له: «**قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ**» أخرجه هكذا مالك في «الموطأ»(١)، ومسلم في «الصحيح»(٢)، ووجه الدلالة منه أن السؤال بـ «أم» عن أحد الأمرين لطلب التعيين بعد ثبوت أحدهما عند المتكلم على وجه الإبهام وهذا هو حقيقة «أَم» المتصلة وهي المعادلة لهمزة الاستفهام، وعاد اسم الإشارة -وهو مفرد- في قوله ﷺ: «**كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ**» وقول ذِي الْيَدَيْنِ: «**قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ**» إلى القصر والنسيان بتأويل كما في قوله تعالى: ﴿**لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ**﴾ [البقرة٦٨] وإذا كان السؤال عن أحد الأمرين فالجواب إما بتعيين أحدهما أو بنفي كل منهما فكأنَّ قوله ﷺ: «**كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ**» لنفي كلِّ واحد منهما ولكن بالنسبة إلى ظنِّه ﷺ كما قرَّرتُهُ في «شرح حديث ذي اليدين» فلو كان ذلك يفيد نفي المجموع لا نفي كل واحد منهما لكان قوله ﷺ: «**كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ**» غير مطابق

---

(١) «الموطأ رواية يحيى» (٢/ ١٢٨).

(٢) «صحيح مسلم» (٥٧٣).

للسؤال ولم يكن قول ذي اليدين رضي الله عنه «قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ» جواب له وهو من العرب الفصحاء فإن السلب الكلي يناقضه الإيجاب الجزئي، ونظير هذا قول أبي النجم:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي ... عَلَيَّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ[(١)]

وإن كان حذف الضمير من «لَمْ أَصْنَعِ» ضرورة عند سيبويه[(٢)]، وغيرُهُ قال: إنه ليس بضرورة كقراءة ابن عامر: «وكلٌّ وعد الله الحسنى»[(٣)] ووجه الدلالة من البيت أن مراد الشاعر أن ينفي عن نفسه أنه أتى بشيء مما تدعيه عليه أصلًا، وهذا هو سياق كلامه لأنه أراد نفي المجموع وأنه أتى بشيء من ذلك لأنه غير مراده، والرواية في البيت متفق عليها برفع «كُلُّهُ» قال الْجُرْجَانِيُّ[(٤)]: لما عدل الشاعر عن النصب الذي لو أتى به لم ينكسر وزن البيت إلى الرفع دلَّ على أن مراده نفي كل فرد، فلو كان الرفع غير مفيد لذلك لما عدل عن النصب إليه وهو شاعر فصيح، وتبع الْجُرْجَانِيَّ على هذا التوجيه جمهور أئمة البيان ومقتضاه أن عموم السلب في الحديث المتقدم وهذا البيت إنما استفيد من القرينة لا من اللفظ وهو خلاف ما تقدم تقريره من مدلول «كل» فلا حاجة إلى هذه القرينة إلا على وجه التتمة والردف، والذي يحتاج إلى الاستدلال عليه إنما هو الطرف الآخر وهو أن يقدم النفي على حرف «كل» لا يفيد سوى نفي المجموع ولا يكون دالًّا على نفي كل فرد كقول ابن الطَّثَرِيَّةِ[(٥)]:

---

(١) البيت من الرجز، ديوانه ١٣٢.

(٢) «الكتاب» (١/ ١٢٧).

(٣) النساء ٩٥، وينظر «السبعة في القراءات» (ص٦٢٥).

(٤) «دلائل الإعجاز» (١/ ٢٧٨).

(٥) في د، ز: الطوسي. والمثبت من «أحكام كل» (ص٦١)، مصادر التخريج. وهو يزيد بن سلمة بن سمرة المعروف بابن الطثرية، الشاعر المشهور. ترجمته في «وفيات الأعيان» (٦/ ٣٦٧).

فَمَا كُلَّ يَوْمٍ لِي بِأَرْضِكِ حَاجَةٌ وَلَا كُلَّ يَوْمٍ لِي إِلَيْكِ سَبِيلُ[(١)]

وقول أبي الطيب المتنبي:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ[(٢)]

وقول الآخر:

مَا كُلُّ رَأْيِ الْفَتَى يَدْعُو إِلَى الرَّشَدِ[(٣)]

فإنه من المعلوم أن بعض ما يتمناه المرء يدركه وأن بعض رأي الإنسان يدعو إلى الرشد، وأن ابن الطَّثَرِيَّةِ قد تعرض له في بعض الأيام حاجة بأرض محبوبته وأنه قد يجد في بعض الأيام رسولًا، وهكذا إذا قال الإنسان: ما جاء كل القوم، أو ما جاء القوم كلهم، ولم أجد كل الدراهم، وليس كل بيع حلالًا، وأشباه ذلك إنما يفيد سلب العموم عن المجموع لا عموم السلب عن كل فرد كما في الحديث والبيت المتقدمين ومثلهما أيضًا قول الشاعر:

فَكَيْفَ وَكُلٌّ لَيْسَ يَعْدُو حِمَامَهُ وَمَا لِامْرِئٍ عَمَّا قَضَى اللهُ مَزْحَلُ[(٤)]

فإنه قدم «كُلًّا» لإفادتها العموم في حق كل أحد فإنه لا يتعدى حِمَامَهُ، ولو قال: وليس كل أحد يعدو حِمَامَهُ؛ لاقتضى أن بعض الناس يعدو حِمَامَهُ وليس الأمر كذلك، ومثله أيضًا قول الآخر:

فَوَاللهِ مَا أَدْرِي بِأَيِّ سِهَامِهَا رَمَتْنِي وَكُلٌّ عِنْدَنَا لَيْسَ بِالْمُكْدِي

أَبِالْجِيدِ أَمْ مَجْرَى الْوِشَاحِ وَإِنَّنِي لِأُتْهِمُ عَيْنَيْهَا مَعَ الْفَاحِمِ الْجَعْدِي[(٥)]

فإن مراده أن ينفي عن كل واحد من سهامها أنه مكد أي لا يصيب شيئًا

(١) البيت من الطويل، ينظر «أمالي القالي» (١/ ١٩٦)، «شرح ديوان الحماسة» (٢/ ١٢٦).

(٢) البيت من البسيط، ينظر «التبيان في شرح الديوان للمتنبي» (٤/ ٢٣٦).

(٣) صدر بيت من البسيط لأبي العتاهية في ديوانه ٢٣٩.

(٤) البيت من الطويل وهو لإبراهيم بن كنيف النبهاني في «شرح ديوان الحماسة» (١/ ٨٩).

(٥) البيتان من الطويل وهما لدعبل بن علي في ديوانه (٧٥).

بخلاف قول الآخر: [الخفيف]

لَـيْسَ فِـي كُـلِّ سَـاعَةٍ وَأَوَانٍ ... تَتَهَيَّـا صَـنَائِعُ الْإِحْـسَانِ

فإن من المعلوم أنها تتهيأ في بعض الساعات، وقد تنوعوا في توجيه ذلك، فقيل: سببه أن النفي هنا متوجه إلى الشمول دون أصل الفعل بخلاف ما إذا تقدمت «كل» فإن النفي حينئذٍ يكون متوجهًا إلى أصل الفعل.

وبسط الجرجاني ذلك في كتابه «دلائل الإعجاز» فقال: من حكم النفي أنه إذا دخل على كلام وكان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه أن يتوجه النفي إلى ذلك التقييد دون أصل الفعل، فإذا قيل: لم يأت القوم مجتمعين كان النفي متوجهًا إلى الاجتماع الذي هو قيد في الإتيان دون أصل الإتيان، ولو قال قائل: لم يأت القوم مجتمعين وكان لم يأته أحد منهم لقيل له: لم يأتوك أصلًا فما معنى قولك مجتمعين، فهذا مما لا يشك فيه عاقل، والتأكيد ضرب من التقييد(١).

وقال غير الجرجاني: سبب ذلك أن قولنا: «لم يقم الإنسان» نفي القيام عن جملة الأفراد أعني كل واحد منها؛ لأن النكرة في سياق النفي للعموم، فإذا قلت: «لم يقم كل إنسان» وأردت هذا المعنى أيضًا كان دخول «كل» تأكيدًا والتأسيس أولى من التأكيد، وهذا فيه نظر من جهة أن فائدة «كل» التأسيسية إنما هي نفي كل فرد لا نفي المجموع إلا إذا قام الدليل على أن المراد نفي المجموع والشأن في ذلك الدليل، وأيضًا فإن المحكوم بعدم قيامه في «لم يقم إنسان» مطلق الإنسان ويلزم منه انتفاء قيام كل فرد وهو معنى قولنا: النكرة في سياق النفي للعموم، والمحكوم بعدم قيامه في «لم يقم كل إنسان» كل فرد فتغايرا ولم يفد أحدهما بالوضع معنى الآخر وإن استلزمه فلا يكون تأكيدًا، وقد قرر بعض الأئمة هذا بوجه آخر منطقي فيه طول، وبطريق أخرى وهي أن النفي في قولك: «لم أصنع

---

(١) «دلائل الإعجاز» (١/ ٢٧٩-٢٨٠).

كله» دخل على الإثبات الذي هو أصنع كله و«أصنع» هو المسند و«كله» وإن كان مفعولًا فهو في معنى المسند إليه فقبل دخول النفي دلت على شمول الصنع فجاء النفي لمطلق الشمول والاستغراق الذي اقتضته «كل» وزال استغراق المحكوم به وهو الصنع المحكوم عليه بـ «كل» فالنفي في الحقيقة للاستغراق وكأنك قلت: استغراق كل فرد لم يوجد، ولو قلت هكذا لم يلزم نفيه عن كل فرد؛ فلذلك كان النفي للمجموع لا لكل فرد، بخلاف ما إذا تقدمت «كل» فإنها على بابها في استيعاب كل فرد كما تقدم تقريره، بقي النظر في أن هذا الاستيعاب لكل فرد هل هو بشرط الرفع على الابتداء كما في البيت المتقدم: «كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ» على ما قرَّره أرباب البيان أو هو حاصل كذلك كان مرفوعًا أو منصوبًا؛ لأنك بنيت الكلام على «كل» وحكمت بالنفي عليها الذي قاله أئمة المعاني والبيان أن عموم السلب إنما يكون إذا كانت «كل» مرفوعة، فإن نصبت لم يقتض الكلام ذلك، بل يكون سلبًا للعموم كما إذا تقدم النفي على «كل» ووافقهم على ذلك القرافي ووجهه بأن الفعل إذا كان مفرغًا كقولك: «كل الدراهم لم أقبض» فنصب «كل» على أنها مفعول «أقبض» فالنية في «كل» التأخير وفي المنفي التقديم فكان حكمه حكم ما إذا قال: لم أقبض كل الدراهم، وأما إذا اشتغل الفعل بالضمير مع النصب فلأنَّا نضمر فعلًا متقدمًا على «كل» يدل عليه ما بعده فيصير اللَّفظ جزئية بذلك الفعل المتقدم على «كل» فكأنه قال: لم أقبض كل الدراهم فلا يفيد إلا سلب العموم، والذي اختاره قاضي القضاة تقي الدين أن نصب «كل» يقتضي أيضًا عموم السلب كما هو في حالة الرفع وأنه لا فرق بينهما، قال: وهذا مقتضى كلام سيبويه فإنه لما أنشد في الكتاب بيت أبي النجم المتقدم قال: وهذا ضعيف يعني حذف الضمير من لم أصنع، قال: وهو بمنزلته في غير الشعر؛ لأن النصب لا يكسر

الشعر ولا يُخِلُّ به ترك إضمار[١] الهاء فكأنه قال: كله غير مصنوع، قال: وظاهر كلام سيبويه أنه لا فرق بين الرفع والنصب في أن المعنى كله غير مصنوع وذلك يقتضي أن النصب أيضًا يفيد عموم السلب وأنه لم يصنع شيئًا منه ثم قرر ذلك بأن الشاعر ابتدأ في اللفظ بكل ومعناها: كل فرد كما تقدم فكأن عاملها المتأخر في معنى الخبر عنها؛ لأن السامع إذا سمع المفعول يتشوف إلى عامله كما يتشوف سامع المبتدأ إلى الخبر، وبه يتم الكلام فكان «كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ» يفيد عموم السلب سواء كان مرفوعًا أو منصوبًا[٢].

قلت: ورد في «صحيح مسلم»[٣] عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال لابن عباس في ربا الفضل: أَهَذَا شَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَوْ وَجَدْتَهُ فِي كِتَابِ اللهِ؟ فقال ابن عباس رضي الله عنهما: كلَّا لَا أَقُولُ، أَمَّا رَسُولُ اللهِ ﷺ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ، وَأَمَّا كِتَابُ اللهِ فَلَا أَعْلَمُهُ، وَلَكِنْ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ... وذكر الحديث، هكذا هو في عامة الأصول بالنصب، وكذلك قيده القرطبي في «شرح مسلم» وهو يؤيد هذا؛ لأن مقتضاه إرادة عموم السلب مع نصب كل ولفظ الحديث في «صحيح البخاري»[٤]: «كُلَّ ذَلِكَ لاَ أَقُولُ» فيحتمل أن تكون «كل» مرفوعة وأن تكون منصوبة، ورواية مسلم ترجح النصب، ويتأيد ذلك أيضًا بما تقرر من مدلول «كل» أنه للحكم على كل فرد ترك العمل به فيما إذا تقدم النفي على «كل» صريحًا للأدلة والشواهد التي تقدمت فيبقى فيما عداه على الأصل إلا أن مقتضى الأدلة التي تقدمت في سلب العموم يعارض ذلك، وأن حالة النصب تكون النية في كل التأخير فكأن النفي تقدم لفظًا.

---

(١) كذا في د، ز، الأصول الخطية لـ «أحكام كل». وفي «الكتاب» (١/ ٨٥): إظهار.

(٢) «أحكام كل وما عليه تدل» (ص٦٦-٦٧).

(٣) «صحيح مسلم» (١٥٩٦).

(٤) «صحيح البخاري» (٢١٧٨).

تذنيب: النهي والنفي من وادٍ واحد فيطرد حكمهما فيما ذكرنا من الفرق من التقدم على «كل» أو تقديم «كل» عليه، فإذا قلت: كل الرجال لا تضرب أو كل رجل لا تعطي شيئًا، كان ذلك عمومًا في السلب بالنسبة إلى كل فرد، ولو قلت: لا تضرب كل رجل أو كل الرجال، كان سلبًا للعموم فيفيد النهي عن المجموع لا عن كل فرد فرد، وقد ذكر بعض الأئمة أن هذا يتعدى إلى سائر صيغ العموم كقولك: «لا تضرب الرجال» إلا أن تكون هناك قرينة تقتضي ثبوت النهي لكل فرد، وجعل هذا واردًا على إطلاق الأصوليين في قولهم: دلالة العموم كلية ولم يفصلوا في النفي والنهي بين تقدمهما وتأخرهما وجعل مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ﴾ إنما ثبت العموم فيه لكل فرد بقرينة أو يجعل الألف واللام والإضافة في مثل ذلك لمجرد الجنس لا للعموم لقرينة، وقد تقدم قول الشيخ شهاب الدين القرافي أن هذا الحكم من الفرق بين تقدم النفي وعدمه شيء اختصت به «كل» من بين سائر الصيغ فلا يوجد إلا فيها خاصة، والظاهر أنه كما ذكر؛ إذْ لا يوجد مثال في نظم أو نثر يوجد منه هذا الفرق لغير «كل» ولم يتعرض أئمة المعاني والبيان لغيرها، وقد وقع لابن عطية في «تفسيره»[1] في قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ وأنه قرئ شاذًّا برفع حكم وجعله مخرَّجًا على بيت أبي النجم المتقدم، واعترض القرافي على ذلك بأن حكمه حكم اسم جنس أضيف واسم الجنس إذا أضيف لا يختلف النفي فيه متقدمًا ومتأخرًا فلا فرق بين قولك: «ماء البحر ليس نجسًا» وبين قولك: «ليس ماء البحر نجسًا» لأن نفي النجاسة فيهما ثابتة لكل فرد من أفراد ماء البحر، قال: ولعل ابن عطية إنما يريد بالتنظير بالبيت المذكور التشبيه في النصب خاصة دون اختصاص الحكم بالبعض.

قلت: إنما نظَّر ابن عطية بالبيت المذكور بالنسبة إلى حذف الضمير مع الرفع

---

(١) «المحرر الوجيز» (٢/ ٢٠٢).

فإنه عند سيبويه قبيح كما تقدم، وصرَّح ابن عطية بأن «كله» في بيت أبي النجم لو كان منصوبًا لأفاد أنه صنع بعضه بخلاف الرفع، ولم يتعرض لما فهمه القرافي ولا إشعار لكلامه به، وأما قول من أشرنا إلى كلامه أن العموم في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ﴾ مستفاد من القرينة فيقال عليه: إن الأصل عدم القرينة والصيغة للعموم فلا يعدل عنها إلا بدليل، والفرق الذي وقع لكل لا يقاس عليها به غيرها؛ لأنها وإن ساوت غيرها من الصيغ في دلالة الكلية فهي تزيد على سائرها بما تقدم من التنصيص على كل فرد فرد، نعم ذكر الشيخ كمال الدين عبد الواحد الزملكاني جد شيخنا رحمهما الله في كتابه «التبيان»(١) صيغة التثنية والجمع في مثل ذلك مع «كل» فقال: إذا قلت: «لا تضرب الرجلين كليهما» كان النهي ليس بشامل ومن ثَمَّ قالوا: ولكن اضرب أحدهما، وكذلك لا تأخذهما جميعًا، ولكن خذ واحدًا منهما، ثم صرَّح بعد ذلك بأن عموم السلب في بيت أبي النجم إنما جاء من رفع «كله» قال: والنصب مؤذن بأنه قد صنع بعضه.

الرابع: جميع ما تقدم في «كل» من إفادتها استيعاب جزئيات ما دخلت عليه إن كان نكرة أو جمعًا معرفًا وأجزائه إن كان مفردًا معرفة، لا فرق بين أن تكون مستقلة بنفسها أو تابعة مؤكدة مثل: «أخذت العشرة كلها»، و«جاء القوم كلهم» ونحو ذلك مما يصح دخولها فيه للتأكيد، لكن العموم هنا مستفاد من الصيغة المؤكدة، و«كل» جاءت للتنصيص على الإفراد وعدم احتمال التخصيص، وكذلك لا تؤكد «كل» إلا ما يصح إفراده إما حسًّا مثل جاء القوم كلهم، وكل القوم ضارب، أو حكمًا مثل: اشتريت العبد كله، وكل الدار وقف، ونحو ذلك بخلاف قول: جاء زيد كله؛ فإنه لا يصح إلا على وجه التجوز بأن المراد بمجيء

---

(١) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ٩٣).

كله مجيء أسبابه وخدمه وآلات سفره ونحو ذلك، والذي يحتاج إلى النظر[١] فيه هنا أنه هل يفترق الحال إذا وقعت مؤكدة بين تقدمها على النفي وتقدم النفي عليها كقول القائل: لم أر القوم كلهم، والقوم كلهم لم أرهم، فيكون الأول لسلب العموم والثاني لعموم السلب كما تقدم في كل إذا كانت مضافة؟ ذكر القرافي أنه لم ير في ذلك نقلًا عن أحد، وأنه يحتمل طرد الحكم في البابين سواء كانت مستقلة أو تابعة، ويحتمل أن تكون تلك التفرقة من خصائص «كل» إذا كانت مستقلة دون ما إذا كانت تابعة وجعل الثاني أظهر من جهة أن وضع التأكيد أن يكون مقررًا لما تقدم ومقويًّا له، فإذا جعلت تقديم النفي عليه لا يعم بطل حكم العموم وصارت الكلية جزئية والعام مخصوصًا وذلك عكس التأكيد فالأَوْلى التزام قاعدة «كل» في استيعاب كل فرد وإن كانت مؤكدة.

قلت: صرح صاحب «التبيان» المتقدم ذكره فيه وفي كتابه «البرهان» أيضًا بأنه لا فرق بين المقامين وأن قول القائل لم يأتني القوم كلهم مثل قوله: لم يأتني كل القوم يقتضي أنه أتاه بعضهم.

الخامس: تتصل «ما» بـ «كل» فتفيد التكرار في الأفعال مرة بعد أخرى على سبيل الانفراد، و«ما» هذه مع الفعل الذي يليها تؤولان بالمصدر وإن كانت تدل على الوقت أو الزمان كقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ [البقرة ٢٠] ﴿كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة ٢٥] ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء ٥٦] ويلحق «كل» باتصال «ما» هذه بها شائبتان:

إحداهما: شائبة الشرطية فتحتاج إلى شرط وجزاء كما في متى ما وحيثما وأخواتهما لكنه لا يجزم بها الفعل المضارع؛ لأنها لا تختص به بل يكثر دخولها

---

(١) في ز: النقل. والمثبت من د.

على الأفعال الماضية.

والثانية: شابية الظرفية لما تدل عليه «ما» هذه من الوقت، ولذلك كان انتصاب «كل» فيها على الظرفية والعامل فيها إما الفعل المضاف إليه كلَّما أو الجزاء الذي هو جواب على اختلاف بين النحاة في ذلك، فإذا قلت: «كلَّما أتيتني أكرمتك» كان معناه كل إتيان يحصل لي منك أكرمك فيه، والمصدر يراد به وقت الفعل ففي الحقيقة عامة للأسماء وإن قالوا: تعم الأفعال؛ لما بينَّا أن «ما» مع الفعل بتأويل المصدر وبهذا يظهر الفرق بين كلما ومتى ما وحيثما وأينما في أن «كلما» تقتضي التكرار في الأفعال بخلاف الباقيات، فإذا قال: «كلما دخلت الدار فأنت طالق» فدخلت مرة بعد أخرى يتكرر الطلاق عليها بخلاف قوله: «متى ما دخلت فأنت طالق» فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول، وإن كانت «ما» مصدرية في الكل؛ لأن معنى قوله: «كلما دخلتِ» كل زمان تدخلين فيه فأنت طالق في ذلك الزمان، و«كل» لاستيعاب كل فرد من الأزمنة كما تقرر فصار كل فرد من الأزمنة ظرفًا لحصول طلقة فتكرر الطلاق في تلك الظروف توفية بمقتضى اللفظ.

وقد حكى إمام الحرمين اتفاق أئمة العربية على أن «ما» المتصلة بـ «كل» ظرف زمان، وأما «متى ما» فهي للزمان المبهم لا للمعين حتى نصَّ أئمة النحو على منع قول المعلِّق: متى طلعت الشمس يكون كذا؛ لأن زمان طلوع الشمس متعين بخلاف قوله: متى قدم زيد ونحوه لأنه مبهم، وإذا كان معناها الزمان المبهم فيعم الأزمنة لا على وجه التكرار بل على وجه الوقوع فيها من غير تكرار.

ومن أصول الحنفية أنه إذا قال: **كل امرأة أتزوجها من نساء هذه البلدة فهي طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر تزويجه الواحدة، وإن كان اللفظ يعم كل نساء البلد، فإذا عقد على واحدة طُلِّقت بمقتضى تعليقه، وإن عقد عليها بعد ذلك مرة أخرى**

لا يقع الطلاق المعلَّق بخلاف ما إذا قال: كلما تزوجتُ امرأة من نساء هذه البلدة فهي طالق فتزوج واحدة منهن مرة بعد أخرى فإنه يتكرر الطلاق بتكرر التزويج؛ لأن «كلما» للتكرار في الأفعال بخلاف «كل» وحدها، وهذا يوافق أصول أصحابنا لكن في غير هذا المثال، وفي «فتاوى القاضي حسين» من أصحابنا أنه إذا قال: «كلما لم أطلقك فأنت طالق» ثم مضى زمان يمكنه أن يطلق فيه ثلاث مرات وقع عليه ثلاث طلقات بخلاف ما إذا قال: «مهما لم أطلقك فأنت طالق» فإنه لا يقتضي التكرار (وكذلك لو قال: كل امرأة لي لم أطلقها فهي طالق فإنه لا يقتضي التكرار)[١] أيضًا.

وهذا البحث له تعلق بشيء نذكره هاهنا على وجه الاستطراد وإن كان يشمل جميع صيغ العموم وهو أن العام في الأشخاص مطلق في الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلقات، فلا يعم الصيغة في شيء من هذه الأربع حتى يوجد لفظ يقتضي فيها العموم نحو: لأصومن الأيام، ولأصلين في جميع البقاع، ولأعصين الله في جميع الأحوال، ولأشتغلن بتحصيل جميع المعلومات؛ فأما متى تجردت صيغ العموم عن ذلك فإنها تكون مطلقة فيها لا تقتضي عمومًا فيها وإن كانت عامة في الأشخاص (لأن اللفظ العام في الأشخاص)[٢] لا دلالة له على خصوص يوم معين ولا مكان معين ولا حالة مخصوصة، وهذا البحث شغف به الشيخ شهاب الدين القرافي كثيرًا، وكرره كثيرًا في كتبه، وارتضاه شمس الدين الأصفهاني في «شرح المحصول» وقرره بهذا التقرير وهو ظاهر، واعترض عليه شيخ الإسلام تقي الدين القشيري رَحِمَهُ اللَّهُ في «شرح العمدة» بأنه يلزم منه المخالفة لمقتضى صيغة العموم تعميم الحكم في حق كل داخل في أي زمان كان وعلى أي صفة وجدت،

---

(١) ما بين القوسين ليس في د. وأثبته من ز.

(٢) ما بين القوسين ليس في د. وأثبته من ز.

فإذا قال قائل: هو مطلق في الأزمان فأعمل به في حق الداخلين أول النهار ولا أعمل به في غير ذلك الوقت؛ لأن المطلق يكفي في العمل به مرة واحدة ولا يلزم أن يعمل به مرة بعد أخرى لعدم عموم المطلق يقال له: لما دلَّت الصيغة على العموم في كل ذَاتٍ دَخَلَتْ الدَّارَ ومن جملتها الذَّوات الداخلة في آخر النهار، فإذا أخرجت تلك الذَّوات فقد أخرجت ما دلَّت الصيغة على دخوله وهي كل ذات ثم استدل الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ لذلك بحديث أبي أيوب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فإنه لما روى قوله ﷺ: «لَا تَسْتَقْبِلُوا القِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ...» الحديث أتبعه بأن قال: «فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَرَاحِيضَ قَدْ بُنِيَتْ نَحْوَ القِبْلَةِ فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا وَنَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعَالَى»[(١)] قال: فإنَّ أبا أيوب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من أهل اللِّسَانِ وَالشَّرْعِ وقد استعمل قوله ﷺ: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروا» عامًّا في الأماكن وهو مطلق فيها وعلى ما قاله هؤلاء[(٢)] لا يلزم منه العموم وعلى ما قلناه يعم[(٣)]. يعني فيكون العام في الأشخاص عامًّا في الأمكنة على خلاف ما قاله القرافي والأصفهاني وقد تقدمه إلى ذلك فخر الدين الرازي فإنه قال في كتابه «المحصول» في كتاب القياس جوابًا عن سؤال: قلنا: لما كان أمرًا بجميع الأقيسة كان متناولًا لا محالة بجميع الأوقات وإلا قدح ذلك في كونه متناولًا لكل الأقيسة[(٤)]، وهذا عين ما قاله الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد توسط الشيخ علاء الدين الباجي[(٥)] بين هذين القولين فيما سمعته من قاضي القضاة تقي الدين السبكي عنه وهو أن معنى كون العام في الأشخاص مطلقًا في الأزمان والأحوال والبقاع أنه إذا عمل به في الأشخاص في

---

(١) رواه البخاري (٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤).

(٢) في د، ز: هو. والمثبت من «إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام».

(٣) «إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام» (١/ ٩٨-٩٩).

(٤) «المحصول» (٥/ ٣٧).

(٥) ينظر كلامه بتمامه في «أحكام كل» (ص٩٣)، «البحر المحيط» (٤/ ٤٣).

زمانٍ ما ومكانٍ ما وحالةٍ ما، لا يعمل به في تلك الأشخاص مرةً أخرى في زمان آخر ونحوه أما في أشخاص أخر مما يتناوله ذلك اللفظ العام فيعمل به؛ لأنه لو لم يعمل به فيهم لزم التخصيص في الأشخاص كما قال الشيخ تقي الدين، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حُكِمَ عليه، والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم، فَكُلُّ زَانٍ مثلًا يجلد بعموم الآية، وإذا جلد مرة ولم يتكرر زناهُ بعد ذلك لا يجلد ثانيةً في زمان آخر أو مكان آخر فإن المحكوم عليه وهو الزاني والمشرك وما أشبه ذلك فيه أمران:

أحدهما: الشخص، والثاني: الصفة (كالزنا مثلًا وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الشخص لا عموم الصفة)[1] والصفة باقية على إطلاقها فهذا معنى قولهم: «العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع» أي كل شخص حصل منه مطلق الزنا حُدَّ وكل شخص حصل منه مطلق الشَّرِكَةِ قتل بشرطه ويرجع العموم والإطلاق إلى لفظة واحدة باعتبار مدلولها، واعترض على هذا بأن عدم التكرار جاء من أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار ولا حاجة إلى أخذ ذلك من الإطلاق، وهو اعتراض ضعيف لأنَّ إطلاق الأمر أحد المقتضيات للإطلاق في الزمان وغيرها فلا تنافي بينهما، وأيضًا فيفرض ذلك في غير صيغة الأمر فإن بهذا البحث يتبين الفرق المتقدم بين قول القائل: «كل من دخلت الدار فهي طالق» فلا يتكرر الطلاق بتكرر الداخلة وبين قوله: «كلما دخلت واحدة منكن الدار فهي طالق» إذ يتكرر الطلاق في الواحدة بتكرر دخولها؛ لأن الأول وإن كان عامًّا في الأشخاص فهو مطلق في الأزمنة بخلاف الثاني فإنه لاقتضائه التكرار عمَّ في الأفعال أيضًا، فهذا معنى قول الحنفية أن «كلما» تعمُّ الأفعال على سبيل الانفراد، وبه أيضًا يظهر الفرق بين «كلما» و«حيثما» و«أينما» إذ لا دلالة لـ

(١) ما بين القوسين ليس في د، ز. وأثبته من «أحكام كل» (ص٩٣-٩٤).

«حيث» و«أين» و«متى» على كل فرد بخلاف «كل» فإنها بانضمام «ما» إليها وهي مصدرية تدل على الوقت أفادت التكرار، وقد حكي لأصحابنا وجه غريب أن «متى ما» تقتضي التكرار كما تقتضيه «كلما» ووجهٌ آخر أضعف منه أن «متى» وحدها تقتضي التكرار، ولا تعويل على هذين الوجهين لما بينا من الفرق بين «كلما» وغيرها، فإذا قال: «كلما وقع عليك طلاقي فأنت طالق»، ثم قال لها: «أنت طالق» وهي مدخول بها وقع عليه الثلاث؛ لأن الثانية تقع بوقوع الأولى وتقع الثالثة بوقوع الثانية أيضًا.

وهنا بحث ذكره قاضي القضاة تقي الدين في هذا الموضع وهو أن «ما» المتصلة بـ «كل» هل تجعلها مصدرية فقط أو ظرفية مصدرية؟ وظاهر كلام النحاة أنها ظرفية مصدرية، فإذا قدرناها مصدرية فقط ودخلت «كلما» على فعل يمكن تعدده في وقت واحد كالمثال الذي ذكرناه آنفًا تعدد الطلاق لتعدد شرطه، وإن جعلناها ظرفية مصدرية لم يتعدد لاتحاد وقته إلا إذا قلنا إن المعلول مع العلة بالزمان الواحد، وإن قلنا: المعلول متأخر عنها في الزمان لم يقع إلا طلقتان، ولم يلحظ الأصحاب هذا البحث بل اتفقوا على أنه يقع في المثال المذكور ثلاث طلقات، ثم اختلفوا في أنه لو قال: «كلما طلقتك فأنت طالق» ثم قال لها: «أنت طالق» وهي مدخول بها فالجمهور على أنه لا يقع إلا طلقتان: الأولى المنجزة، والأخرى المعلقة، وهذا هو الأصح. وقال طائفة: يقع عليه الثلاث؛ لأن الثانية الواقعة بوجود التعليق هو الموقع لها بالتعليق السابق فكأنه طلق مرة أخرى ونسب هذا بعضهم قولًا في كتاب البويطي وهو ضعيف؛ لأن مجرد الصفة بعد التعليق ليس تطليقًا إنشائيًا حتى يترتب عليه وقوع طلقة ثالثة، وهذه المسألة لا تعلق لها بلفظ «كلما» في الخلاف بل بالإيقاع بالتعليق هل هو كالمباشرة أم لا وإنما ذكرت استطرادًا، ولو قال: «كلما كلمتِ رجلًا فأنت طالق» فكلمت رجلين

كلمة واحدة تطلق طلقتين على المذهب، وفيه وجه أنها لا تطلق إلا واحدة وهذا الوجه يشير إلى البحث الذي تقدم قريبًا في «ما» هل هي مصدرية فقط أو مصدرية ظرفية؟ ولو قال: كلما طلقت امرأة فعبد من عبيدي حر وكلما طلقت اثنتين فعبدان حران وهكذا إلى آخر الأربعة، ثم طلق أربعًا فإنه يعتق خمسة عشر عبدًا على المذهب المشهور، وفيه وجوه أخر لا تعلق لذكرها بغرضنا.

قال الرافعي وغيره: لا فرق بين أن يوقعه على الأربع دفعة أو على الترتيب.

قال ابن الرفعة: ما ذكروه من الوجه في المسألة المتقدمة يعني إذا قال: «كلما كلمتِ رجلًا فأنت طالق» ينبغي طرده هنا يعني فيما إذا طلق الجميع بكلمة واحدة، وكذلك أيضًا فيما إذا قال: «كلما ولدت واحدة منكن فصواحباتها طوالق» فولدن في زمن واحد طلقن ثلاثًا ثلاثًا، وأشار بعضهم إلى مجيء الوجه المذكور فيه أيضًا وهو بعيد من جهة تعدد اتحاد زمن الولادة عادة بالنسبة إلى الأربع بخلاف تكليم الاثنين بكلمة واحدة وإيقاع الطلاق على الأربع بكلمة واحدة فإن تحقق ذلك فهو جار في هذه الصورة، والحاصل أن الأصحاب متفقون على ترجيح اعتبار المصدرية فقط في «ما» ومن قال بالوجه المشار إليه أصلًا أو تخريجًا فهو اعتبار منه للظرفية وهو الذي يشهد له صناعة النحو لاسيما أئمته متفقون على أن نصب «كلما» على الظرفية، فإذا قطعنا النظر عن الظرفية أشكل إعرابه وارتباط الجزاء به، وكأنَّ الأصحاب نظروا في ذلك إلى المعنى لا إلى اللفظ وحافظوا على كون الشرط فعلًا من غير تقدير بمصدر ولا ظرف وألحقوا «كلما» بـ «أن» في الشرطية مع زيادتها عليها في التكرار.

* * *

اللفظ الثاني من صيغ العموم

جميع وما تصرف منه كأجمع وجمعاء وأجمعين وجمَع، وما يتبعه في التوكيد وهو أكتع وأبصع وأبتع على رأي وما يتصرف من ذلك بحسب التأنيث والجمع مذكرًا ومؤنثًا والتثنية على رأي سنذكره فيما بعد، ويتحصل من ذلك عشرين صيغة لكنها ترجع في الحقيقة إلى مادة واحدة.

أما «جميع» فهو فعيل بمعنى مفعول فيكون معناها مجموع الأجزاء وكل جزء مجموع؛ لأنه جمع مع غيره فلا فرق بين قولك: مجموع العشرة وكل العشرة والإضافة فيهما بمعنى مِنْ فإن أردت بالمجموع الشيء كالعشرة نفسها ساغ وكان ذلك معنى آخر وهو المتبادر إلى الفهم عند الأصوليين والفقهاء وهو الذي يتكلم عليه في غرضنا، وذكر الحنفية في أصولهم بأن «كل» تعم الأشياء على سبيل الانفراد و«جميع» تعمها على سبيل الاجتماع وكأنهم أرادوا ما أراده الأصوليون لكنهم مثلوا ذلك بقولهم: «جاء القوم كلهم أجمعون» وسيأتي ما يتعلق بذلك إن شاء الله تعالى.

والكلام الآن إنما هو في جميع قال الله تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس ٣٢] فأطلقها على «كل» وجمع قوله ﴿مُحْضَرُونَ﴾ باعتبار المعنى، وقد يطلق الجميع بمعنى غير المجموع قال الجوهري[١]: الجميع ضد المتفرق، قال الشاعر:

فَقَدْتُكِ مِنْ نَفْسٍ شَعَاعَ فَإِنَّنِي ... نَهَيْتُكِ عَنْ هَذَا وأَنتِ جَمِيعُ[٢]

والجميع الجيش، قال لبيد:

---

(١) «الصحاح» (٣/ ١٢٠٠).

(٢) البيت من الطويل وهو لقيس بن معاذ مجنون ليلى في ديوانه ٥٧.

فِـي جَمِيـع حَـافِظِي عَـوْرَاتِهِمْ   لَا يَهُمُّـونَ بِإِدْعَـاقِ الـشَّلَلْ(١)

والجميع: الحي المجتمع، قال أيضًا:

عَرِيَتْ وَكَانَ بِهَا الْجَمِيعُ فَأَبْكَرُوا   مِنْهَا فَغُـودِرَ نُؤْيُهَـا وَثُمَامُهَـا(٢)

وعنده إرادة هذه المعاني ليست من صيغ العموم كما هي بالمعنى الأول وهي إما أن ترد مضافة أو تابعة، فإذا أضيفت فإنما تضاف إلى المعرفة الدالَّة على الجمع دون النكرة فلا يقال: جميع رجل قائم كما يقال: كل رجل قائم، وذلك مما سبق(٣) الفرق بينهما، وأن دلالة «كل» على كل فرد فرد بطريق النصوصية بخلاف مدلول «جميع» بل إما أن يراد بها المجموع فيكون مدلولها كُلًّا لا كلية، وإما أن يراد بها إحاطة الأجزاء كسائر صيغ العموم ويكون مدلولها كلية لكن لا على وجه التنصيص على كل فرد كما تقدم في «كل» والأكثر في استعمالها مضافة إلى المعرفة لإحاطة الأجزاء وهو الذي بنى عليه الأصوليون والفقهاء كلامهم وحينئذٍ فيجيء البحث المتقدم فيما إذا أضيفت «كل» إلى المعرفة هل العموم مستفاد من جميع والألف واللام لبيان الحقيقة؟ أو هو مستفاد من الألف واللام وجميع للتأكيد؟

أما إذا جاءت مؤكدة بعد اللَّفظ فإنها تنتصب على الحال كقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور ٣١] ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا﴾ [البقرة ٣٨] ونحو ذلك، والظاهر أن العموم هنا مستفاد من «جميع» لنقص مدلول الضمائر عن صيغ العموم كما تقدم بخلاف ما إذا كان اللفظ من صيغ العموم مثل: «جاء الناس جميعًا» فإن الذي يظهر أنها للتأكيد لرفع توهم المجاز،

---

(١) البيت من الرمل وهو في ديوانه ١٩٩.

(٢) البيت من الكامل وهو في ديوانه ٣٠٠.

(٣) في د: تبين. والمثبت من ز.

والعموم مستفاد من لفظ «الناس»، أو يقال: هي للدلالة على حال جميعهم وأنهم مجتمعون فلا يكون للتأكيد.

والحاصل أن «جميع» إن أريد بها الأجزاء المجتمعة فالمجموع لازم لها لا ينفك عنها أيضًا، ومن أصول الحنفية أنه إذا قال: «من دخل هذا الحصن أولًا فله كذا» فدخله خمسة منهم أولًا جميعًا لا يستحق أحد منهم شيئًا، بخلاف ما إذا قال: «كل من دخل هذا الحصن أولًا فله عشرة» فدخله خمسة أو أكثر منهم دفعة فإنه يستحق كل واحد منهم المشروط للواحد، ولو قال: «جميع من يدخل هذا الحصن أولًا فله عشرة» فدخله جماعة أولًا استحق مجموعهم العشرة، ووجهوا الفرق بين هذه الثلاثة بأن كلمة «مَنْ» تقتضي عموم الجنس لا أفراد كل واحد واحد فلا يستحق المشروط حينئذٍ إلا إذا دخل واحد فقط أولًا لأنه حينئذٍ يصدق عليه أنه أول بخلاف الجماعة، وأما «كل» فإنها لاستيعاب كل فرد كما تقدم فيصدق على الخمسة إذا دخلوا جميعًا أنهم أول ويستحق كل واحد جميع المشروط إذ دلالة كل على الأفراد مفصلًا، ولذلك يفرق بين قول القائل: «للرجال عندي درهم»، وقوله: «لكل رجل عندي درهم» كما تقدم.

وأما الصورة الثالثة وهي جميع من دخل هذا أولًا؛ فإنهم غلَّبوا في اللفظ دلالة الاجتماع لقصورها عن تفصيل الأفراد الذي يقتضيه «كل» فاستحق الجميع ذلك المشروط للداخل أولًا بينهم كلهم، قالوا: ولو لم يدخل في هذه الصورة أولًا إلا واحدًا لكان يستحق جميع المشروط لكن يكون اللفظ فيه مجازًا لا حقيقة لدلالة «جميع» على أكثر من واحد وإنما عمل به في حق الواحد إذا انفرد وإن كان مجازًا لظهور المعنى؛ لأن مقصود القائل التشجيع وإظهار الجلادة في قتال العدو فاستحقه الواحد بطريق الأَوْلى لظهور مراد القائل لذلك.

وقد وافق أصحابنا الحنفية في المسألة الأولى فيمن قال: من حجَّ عني أولًا

فله مائة دينار فحج عنه رجلان ووقع إحرامهما معًا فقالوا: يقع إحرام كل منهما عن نفسه ولا يستحق عن القائل شيئًا إذ ليس فيهما أول وليس جعل أحدهما أولًا أولى من الآخر فيكون كمن عقد نكاح أختين في عقد واحد، وأما في صيغة كل وجميع فلم أر ذلك منقولا لأصحابنا، وما ذكره الحنفية محتمل.

وأما «أجمع» وما تصرف منه فلا يجيء إلا تابعًا مؤكدًا ولا يضاف إلى شيء بعده كما يضاف «كل» و«جميع»، وعلَّل السهيلي ذلك بأن أجمع فيه معنى الصفة كما في أحمر وأصفر فلم يقع إلا تابعًا[1]. وليس هذا التوجيه بالبين ولا يقع التوكيد به وبـ «جميع» أيضًا إلا فيما يصح تبعيضه حسًّا أو حكمًا كما تقدم في «كل» والعموم مستفاد من الصيغة الأولى المؤكدة بأجمع وأجمع لتأكيد العموم وتقويته في النفس.

وقد ذكر الحنفية وهو موجود في كلام الزجاج وبعض المفسرين أيضًا أن «أجمع» يفيد معنى وقوع المؤكد به دفعة واحدة فيكون في مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر ٣٠] زيادة فائدة على تأكيده بكل، وتكون «كل» لتأكيد عموم الملائكة وأنه لم يتخلف منهم أحد، و«أجمعون» لبيان أن السجود وقع منهم في وقت واحد لا على التعاقب، وكلام أئمة النحاة يقتضي خلاف ذلك، وأنه إذا قال القائل: رأيت القوم أجمعين كان ذلك لتأكيد العموم وإن كان رآهم في أكثر من وقت واحد، ولذلك اختلفوا في أنه إذا جمع في التأكيد بين كل وأجمع في أن التأكيد حاصل بهما معًا أو بكل واحد منهما على حدته، وحينئذٍ فما الذي أفاده الثاني ورفع توهم المجاز قد حصل بالأول، وإن قيل إنه حصل بهما جميعًا فكيف يستفاد ذلك من الواحد إذا اقتصر عليه، وهذا قريب مما تقدم في كل الرجال ونحوه أن العموم مستفاد من الألف واللام وصيغ الجموع

---

(١) «نتائج الفكر» (ص٢٢٤).

ونحوها وفائدة «كل» و«جميع» التأكيد فقط، أو أن العموم مستفاد من «كل» و«جميع» والألف واللام لبيان الحقيقة، وأشار بعضهم إلى أن كمال التأكيد إنما يستفاد من «كل» و«أجمع» إذا اقتصر على أحدهما، فأما إذا جمع بينهما فالتأكيد مستفاد منهما جميعًا، وكأن القائل حين لم يقتصر على «كل» لم يرد بها كمال التأكيد؛ وفي ذلك نظر لأن دلالة اللفظ لا تختلف إذا كانت متوحدة بحسب مراد المتكلم فالأولى أن يقال في ذلك أن المقصود من «أجمع» بعد «كل» زيادة التأكيد وتقويته كما في التوابع الآتية بعد «أجمع» إنما يفيد تمكينه في النفس، وأقوى ما يعترض به على من قال: إن «أجمع» تفيد وقوع المؤكد بها على وجه الاجتماع أنه لو كان المراد ذلك لا ينصب على الحال كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس٩٩] فيقال: جاء القوم كلهم أجمعون أي: في حالة اجتماعهم، فلما أعرب بإعراب الأول دلَّ على أن المراد به التأكيد لا أنه في حال كذا.

وقد ذكر القرافي من جملة الصيغ المتصرفة من أجمع وتوابعها التثنية قال: تقول: الخير والشر واقعان بقضاء الله وقدره أجمعان أكتعان فتؤكد بهما التثنية العامة فتكون للعموم، وأعاد ذلك في بقية الصيغ وهو شيء انفرد به، وقد منع الإمام السهيلي وابن مالك وغيرهما من أئمة العربية جواز تثنية «أجمع» وهو كالمتفق عليه بينهم ولا يوجد له شاهد ولا مثال من كلامهم، وزاد السهيلي أيضًا عدم جواز جمعه قال: فلا تقول: قبضت الدرهمين أجمعين ولا يقال في جمعه أجامع ولا جمع كما تقول في جمع الأفضل: أفاضل، والأحمر حمر، ثم علل امتناع تثنيته بأن أجمع وُضع لتأكيد الاسم المفرد الذي يتبعض فلو ثنيته لم يكن فيه توكيد لمعنى التثنية كما يكون في قولك كلاهما؛ لأنك إذا قلت: أجمعان فهو بمنزلة قولك: أجمع وأجمع، كما أن الزيدان بمنزلة من يقول: زيد وزيد فلم يفد

أجمعان إلا تثنية واحد لا تكرار معنى التثنية وأجمع إنما وضع للتوكيد لا لأصل التثنية فلا ينبغي أن يؤكد معنى التثنية والجمع إلا بما لا واحد له من لفظه لئلَّا يكون بمنزلة الأسماء المفردة المعطوف بعضها على بعض، وهذه أيضًا علة امتناع الجمع فيه، وأيضًا فإن «أجمع» في معنى «كل» و«كل» لا يثنى ولا يجمع، وإنما يثنى الضمير الذي يضاف إليه (كل)[1]، قال: وأما قولهم في تأنيثه جمعاء فلأنه أقرب إلى باب أحمر وحمراء منه إلى باب الأفعل والفعلى؛ لأنه لا يدخله الألف واللام ولا يضاف إضافة مصرحًا بها في اللفظ فكان أقرب إلى باب أفعل الذي مؤنثه فعلاء، وإن كان يخالفه من وجوه، هذا كله كلام السهيلي رَحِمَهُ اللَّهُ[2].

وقد خالفه غيره في الجمع فقط، فقال الجوهري في «الصحاح»: أجمعون جَمْعُ أَجْمَعَ، وأجمع واحد في معنى جَمْعٍ وليس له مفرد من لفظه، والمؤنث جمعاء، وكان ينبغي أن يجمع جمعًا بالألف والتاء كما جمعوا أجمع بالواو والنون لكنهم قالوا في جمعها جمع[3].

وقال ابن سيده في «المحكم» أجمع من الألفاظ الدالة على الإحاطة وليست بصفةٍ ولكنها يُعم بها ما قبله من الأسماء ويجري على إعرابه فلذلك قال النحويون: صفة، والدليل على أنه غير صفة قولهم أجمعون، فلو كان غير صفة لم يُسَلَّم جمعه ولكان مكسرًا والأنثى جمعاء وكلاهما معرفة لا تنكَّر عند سيبويه، وحكى ثعلب فيه التعريف والتنكير جميعًا قال: تقول: أعجبني القصر أجمعُ وأجمعَ، الرفع على التوكيد والنصب على الحال والجمع جُمَع معدول عن جمعاوات أو جماعى، ولا يكون معدولًا عن جُمْع؛ لأن أجمع ليس بوصف

---

(١) ليست في د، ز. وأثبتها من «نتائج الفكر» (ص٢٢٥).

(٢) «نتائج الفكر» (ص٢٢٤-٢٢٥).

(٣) «الصحاح» (٣/ ١٢٠٠).

فيكون كحمراء وحمر، قال أبو علي يعني الفارسي: باب أجمع وجمعاء وأكتع وكتعاء مما يؤكد به العموم وما يتبع ذلك من بقيته إنما هو اتفاق وتوارد وقع في اللغة على غير ما كان في وزنه منها؛ لأن باب أفعل وفعلاء إنما هو للصفات وجميعها تجيء على هذا الوضع نكرات نحو أحمر وحمراء وأصفر وصفراء، وهذا ونحوه صفات ونكرات، فأما أجمع وجمعاء فاسمان معرفتان غير صفتين، وإنما هو اتفاق وقع بين هذه الكلم المؤكد بها، انتهى كلام ابن سيده(١).

وهو والجوهري مصرِّحان بأن أجمعين جمع أجمع، وقد ذكر السهيلي بعد كلامه المتقدم أنه ليس بجمع أجمع ولا واحد له من لفظه وإنما هو بمنزلة الياسمين وأُبَيْنُون تصغير أبناء، واستدل على ذلك بقولهم في مؤنثه جُمع لأن فُعَل بضم الفاء وفتح العين لا يكون واحده فَعْلَاء بفتح الفاء والمد بل فُعْلَى بالضم والقصر، قال: وإنما أجمعون على بناء الأكرمون؛ لأن فيه طرفًا من معنى التفضيل كما في الأكرمين والأرذلين؛ وذلك لأنَّ الجموع تختلف مقاديرها، فإذا كثر العدد احتيج إلى كثرة التوكيد حرصًا على التحقيق ورفع المجاز، فإذا قلت: «جاء القوم كلهم» وكان العدد كثيرًا توهم أنه قد شذَّ البعض منه فاحتيج إلى توكيد أبلغ من الأول وهو «أجمعون» و«أكتعون» فمن حيث كان أبلغ من التوكيد الذي قبله دخله معنى التفضيل ومن حيث دخله معنى التفضيل جمع جمع السلامة كما يجمع أفعل الذي فيه ذلك المعنى وجمع مؤنثه على فعَل كما يجمع مؤنث ما فيه التفضيل، وأما «أجمع» الذي هو تأكيد الاسم الواحد فليس فيه من معنى التفضيل شيء فكان كباب أحمر، ولذلك استغني أن يقال: كلاهما أجمعان؛ لأن التثنية أقل من أن يحتاج في توكيدها إلى هذا المعنى فثبت أن «أجمعون» لا واحد له من لفظه؛ لأنه توكيد لجمع من يعقل وأنت لا تقول فيمن يعقل: جاءني زيد أجمع،

---

(١) «المحكم والمحيط الأعظم» (١/ ٣٤٨).

فكيف يكون جاءني الزيدون أجمعون جمعًا له وهو غير مستعمل في الإفراد، وحكمة هذا ما تقدم من أنهم لا يؤكدون معنى الجمع والتثنية إلا بجمعٍ لا واحد له أو تثنية لا واحد لها مستعملًا ؛ ليكون توكيدًا على الحقيقة لأن كل جمع ينحلُّ لفظه إلى الواحد فهو عارض في معنى الجمع فكيف يؤكد به معنى الجمع، والتوكيد تحقيق وتثبيت ورفع للَّبس والإبهام وهذا كله كلام السهيلي رَحِمَهُ اللَّهُ ولا يخفى ما فيه من التمحُّل[1].

وقول الجوهري وابن سيده أرجح لقربه من القياس، وقول السهيلي «إن أجمع لا يؤكد به الواحد العاقل» ممنوع بأن ذاك يختلف بحسب العوالم كما تقدم في «كل» فحيث يصح التجزيء يؤكد به نحو: اشتريت العبد أجمع، وحيث لا يصح التجزيء يمتنع التوكيد كما مثَّل به من «جاء زيد أجمع» إلا على وجه التجوز الذي تقدم فهذا هو السبب في المنع، وقد وافق العلَمُ أبو القاسم اللَّورقي في شرحه للمفصل السهيلي في أن أجمعين ليس جمعًا لأجمع، واحتج بأنه لو كان كذلك لتنكر بالجمع كما يتنكر الزَّيدون قال: بل هو مرتجل لذلك علم لمعناه، وذكر أيضًا أن «جمع» يؤكد به من يعقل وما لا يعقل من المؤنث المجموع وأنه ليس جمعًا، وقد طال الكلام في ذلك وخرجنا به عن المقصود وإن كان لا يخلو عن فائدة.

وأما «أكتع» و«أبصع» و«أبتع» فمنهم من قال: إنها توابع لمجرد التأكيد ولا معنى لها مثل حَسَنٌ بَسَنٌ وشيطانٌ لَيْطَانٌ، والأكثرون على أنَّ لها معاني تناسب التوكيد وجيء بها لتقويته وتمكين الحكم في نفس السامع كما في الجمع بين «كل» و«أجمع»، فقولهم: «أكتع» من قول العرب: أتى عليه حول كتيع أي: تام، وقالوا: ما بالدار كتيع أي أحد، وقيل: إنه من قولهم: تكتَّع الجلد إذا اجتمع

---

(١) «نتائج الفكر» (ص٢٢٦).

وتقبَّض مكانهم مُنضمٌّ بعضهم إلى بعض فعلى هذا فيه زيادة على معنى أجمع.

و«أبصع» من البصع وهو الجمع حكاه ابن الأعرابي وغيره، وهو بالصاد المهملة على المشهور، ومنهم من يرويه بالمعجمة من تَبَضَّعَ العرق إذا سال وهي غريبة.

و«أبتع» من تبتع العنق إذا طال وقوي مغرزه فكأن بعضهم يتقوى ببعض، وهذه اللفظة أعني «أبتع» إنما ذكرها أبو الحسن الأخفش ومن تبعه من البغداديين وغيرهم لم يذكرها واقتصر على الأوَّلَيْن، ومنهم من اقتصر على «أكتع» فقط وعلى هذه المعاني فهي أيضًا من صيغ العموم وإن كانت للتأكيد، ويجيء فيها البحث المتقدم في أن العموم مستفاد مماذا؟ وكل ما تقدم في «أجمع» من صيغ التأنيث وجمع المذكر والمؤنث وارد فيها، والصحيح أنه لا يثنى كما لا يثنى أجمع، والله أعلم.

واعلم أن ابن الحاجب لما عدَّد صيغ العموم في «مختصره» الأصولي لم يذكر فيها «كل» و«جميع» مع ذكر الآمدي لهما؛ فإما أن يكون تركهما ذهولًا وهو بعيد، أو لأنهما مؤكدان لصيغ العموم غير مستقلين فيكون العموم عنده مستفادًا من مجيء الصيغ وهو ضعيف؛ لأن هذا وإن سلم له في دخولهما على الجميع فيرد عليه إضافة «كل» إلى النكرات مثل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص ٨٨] وهي في هذه الصورة من أقوى صيغ العموم كما تقدم وليست النكرة عامة فتركه لهما عجيب، ثم هنا ألفاظ أخر تفيد معنى الجمع وتلتحق بهاتين الصيغتين في إفادة العموم ولم يتعرض لها غالبًا أئمة الأصول فنذكر هاهنا لالتحاقها بما تقدم.

فأولها وهو الثالث من صيغ العموم: «سائر»

على خلاف فيه هل هو بمعنى الجمع أو بمعنى الباقي؟ والذي اختاره

الجمهور أنه بمعنى الباقي، قال الأزهري في «التهذيب»: اتفق أهل اللغة على أن معنى «سائر» باقي من أسأر سؤرًا وسؤرة إذا أفضل وبقي قليلًا، ثم حكى عن ابن الأعرابي معناه وأنه يقال: سَأَرَ وأَسْأَرَ إذا أفضل فهو سائر، قال الأزهري: فلا أدري أراد بالسائر الْمُسَيّر أو الباقي الفاضل[1].

وقال ابن سيده في «المحكم»: وسائر الشيء وسأره بقيته يجوز أنه يأتي لِسَعَةِ باب س ي ر، أو يكون من الواو لأنها عين[2].

وقال ابن دريد: سائر الشيء يقع على معظمه وجُلِّه ولا يستغرقه كقولك: جاء سائر بني فلان أي جُلُّهم، ولك سائر المال أي معظمه، وهذا هو الذي اختاره أيضًا ابن الأثير في «النهاية»[3] وغلَّط من قال أنه بمعنى الجميع، وكذلك قال القاضي عبد الوهاب وغيره من المتقدمين والشيخ أبو عمرو بن الصلاح وغيره من المتأخرين، واعترض ابن الصلاح على الإمام الغزالي في استعماله «سائر» في غير ما موضع من كتبه بمعنى الجميع، وعلى الجوهري في قوله في «الصحاح» إنه بمعنى الجميع وجعله شاذًا، وكذلك الحريري في «درة الغواص»[4] وغيره وجعلوا استعمالها بمعنى الجميع من غلط العامة، واحتج هؤلاء بكثرة استعمالها بمعنى الباقي كقوله ﷺ: «**فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ**»[5].

وقال ﷺ لغَيْلَان بن سلمة لما أسلم على عشرة نسوة: «**أَمْسِكْ أَرْبَعًا،**

(١) «تهذيب اللغة» (١٣/ ٣٤).

(٢) «المحكم» (٨/ ٥٧٣).

(٣) «النهاية في غريب الحديث والأثر» (٢/ ٣٢٧).

(٤) «درة الغواص في أوهام الخواص» (ص١٠).

(٥) رواه البخاري (٣٤١١)، ومسلم (٢٤٣١) من حديث أبي موسى الأشعري.

وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»[1].

وقال مضرس بن ربعي:

فَمَا حَسَنٌ أَن يَعْذِرَ الْمَرْءُ نَفْسَهُ ... وَلَيْسَ لَهُ مِنْ سَائِرِ النَّاسِ عَاذِرُ[2]

أي باقيهم، وقال الشنفري:

إِذَا احْتَمَلُوا رَأْسِي وَفِي الرَّأْسِ ... وَغُودِرَ عِنْدَ الْمُلْتَقَى ثُمَّ سَائِرِي[3]

وأنشد سيبويه في الكتاب قول الشاعر:

تَرَى الثَّوْرَ فِيهَا مُدْخِلَ الظِّلِّ رَأْسَهُ ... وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أَجْمَعُ[4]

إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة، وأما القول الآخر أنه بمعنى الجميع فقد صرح به الجوهري في «صحاحه» فقال: سائر الناس جميعهم[5]، وكذلك قال الإمام أبو منصور بن الجواليقي في «شرح أدب الكاتب»[6] والإمام أبو محمد بن برِّي فيما حكاه عنهما الشيخ أبو زكريا النووي، واختاره أيضًا في غير موضع من كتبه، وكذلك اختاره أيضًا السيرافي في شرح كتاب سيبويه فيما وجدته على حواشي «النهاية» بخط شيخنا صفي الدين القرافي وأنه أنشد عليه شاهدًا قول الشاعر: [الرجز]

لَوْ أَنَّ مَنْ يَزْجُرُ بِالْحَمَامِ ... يَقُومُ يَوْمَ وِرْدِهَا مَقَامِي

---

(١) رواه الشافعي (ص٢٧٤)، وابن حبان (٤١٥٧) واللفظ لهما، والترمذي (١١٢٨)، وابن ماجه (١٩٥٣) من حديث ابن عمر.

(٢) البيت من الطويل، ينظر «شرح ديوان الحماسة» (١/ ٨٠٩)، «المزهر في علوم اللغة» (١/ ١٠٦).

(٣) البيت من الطويل، ينظر «الشعر والشعراء» (١/ ٨١)، «درة الغواص» (ص١١)، «خزانة الأدب» (٣/ ٣٤٧).

(٤) البيت من الطويل، ينظر «الكتاب» (١/ ١٨١).

(٥) «الصحاح» (٢/ ٦٩٢).

(٦) «شرح أدب الكاتب لابن قتيبة» (ص٤١).

إِذَا أَضَلَّ سَائِرَ الْأَحْلَامِ(١)

واستشهد له ابن برِّي بقول ذِي الرُّمَّةِ:

مُعَرِّسًا فِي بَيَاضِ الصُّبْحِ وَقْعَتُهُ ... وَسَائِرُ السَّيْرِ إِلَّا ذَاكَ مُنْجَذِبُ(٢)

أي أن الاستثناء يقتضي استعماله سائر الشيء بمعنى جميعه، وبقول ابن الرقاع:

وَحجرٌ وَزِيَّانٌ وَإِنْ يَكُ حَافِظًا ... تُوُفِّي فَلْيُغْفَرْ لَهُ سَائِرُ الذَّنْبِ

وقول الأحوص:

فَجَلَتْهَا لَنَا لُبَابَةُ لَمَّا ... وقَذَ النَّوْمُ سَائِرَ الحُرَّاسِ(٣)

وقول ابن أحمر: [الطويل]

فَلَا يَأْتِنَا مِنْكُمْ كِتَابٌ بِرَوْعَةٍ ... فَلَمْ تَعْدَمُوا مِنْ سَائِرِ النَّاسِ بَاغِيَا

وقد استعمله كذلك أيضًا بمعنى جميع أبو العلاء المعري في غير موضع من نظمه وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم في معرفتها فقال من قصيدة:

أُشْرِبَ الْعَالَمُونَ حُبَّك طَبْعًا ... فَهُوَ فَرْضٌ فِي سَائِرِ الْأَدْيَانِ

ومن أخرى: [الوافر]

فَظُنَّ بِسَائِرِ الْإِخْوَانِ شَرًّا ... وَلَا تَأْمَنْ عَلَى سِرٍّ فُؤَادًا(٤)

فهذه الشواهد الكثيرة وتضافرُ من ذكرنا من أئمة اللغة يمنع أن يكون استعمال ذلك غلطًا عاميًّا كما قال الحريري، أو شاذًّا كما قال ابن الصلاح، واختار النووي(٥) أن ذلك لغة صحيحة فيكون في اللفظ لغتان إحداهما بمعنى

---

(١) ينظر «شرح أدب الكاتب لابن قتيبة» (ص٤١).

(٢) البيت من البسيط، وهو في ديوان ذي الرمة ص٧.

(٣) البيت من الخفيف، وهو في ديوان الأحوص ص١٧٠.

(٤) ينظر «حياة الحيوان» (٢/ ١٧٣).

(٥) «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ١٤٠-١٤١).

الباقي والأخرى بمعنى الجميع فيكون مشتركًا لفظيًّا وغالب أسباب الاشتراك اللَّفظي إنما نشأت عن اختلاف اللغات وأن كل قبيلة وضعت اللفظ لمعنى غير المعنى الذي وضعته له القبيلة الأخرى، ويصح بهذا كلام الجميع في الاستعمالين، ويجوز أن يقال: إنه مشترك معنوي بمعنى الإحاطة والشمول فحيث يكون في اللفظ ما يقتضي خروج البعض يكون شاملًا لما بقي كما في الحديثين المتقدمين وقول الشَّنْفَري وغيره، وحيث لا يكون في الكلام ذلك يكون شاملًا للجميع، وهذا أولى من القول بالاشتراك اللفظي لكونه على خلاف الأصل، وأما من احتج لكونه بمعنى الباقي بأنه من السؤر الذي هو البقية فقد منع ذلك جماعة منهم أبو علي الفارسي وابن ولَّاد واحتجا بأن البقية يقال لما فضل من الشيء سواء قل أو كثر، والسؤر لا يقال إلا للقليل الفاضل، و«سائر» لا يقال إلا للأكثر، قال ابن ولاد: تقول: أخذت من الكتاب ورقة وتركت سائره ولا تقول: تركت بقيته، قال: ولا يوجد شاهد يدل على أن «سائر» بمعنى الباقي قلَّ أو كثر بل إنما يستعمل في الأكثر(١).

واحتج أبو علي لمنع الاشتقاق المذكور من السؤر بقول الشاعر:

وَسَــوَّدَ مَــاءُ الْمَــرْدِ فَاهَــا فَلَوْنُــهُ كَلَوْنِ النَّئُورُ وَهِيَ أَدْمَاءُ سَارُهَا(٢)

أي سائرها، وأنشده الجوهري في «الصحاح»(٣) شاهدًا على أن «سائر» بمعنى «جميع»، قال أبو علي: لما اعتلت بالقلب اعتلت بالحذف ولو كانت العين همزة في الأصل لما حذفت(٤).

---

(١) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ٩٧).

(٢) البيت من الطويل، وهو لأبي ذُؤَيْبٍ في «العين» (٢/ ٢١٠)، «إيضاح شواهد الإيضاح» (١/ ٢٥٨)، «لسان العرب» (٢/ ٢٤٤)، «تاج العروس» (١١/ ٤٨٧).

(٣) «الصحاح» (٢/ ٦٩٢).

(٤) «إيضاح شواهد الإيضاح» (١/ ٢٦٠).

قلت: فعلى هذا يكون أصل الكلمة من السور بالواو المحيط بالبلد، وذلك لما فيها من معنى الإحاطة والشمول وقلبت الواو ياء على القاعدة في أمثاله وهمزت الياء كما همز بعض القراء «معائش»[١] ونحوه، وأما الجوهري فلم يذكر الكلمة في «صحاحه» إلا في باب سير بالياء لا في سور بالواو، وجوز ابن برِّي أن يكون ذلك من قولهم: «لقيت سائر القوم» أي الجماعة التي يسير فيها هذا الاسم، واحتج الجوهري أيضًا لأن «سائر» بمعنى الجميع بقول العرب في أمثالها: «أسائر اليوم وقد زال الظهر» يضرب مثلًا في اليأس من الشيء أي أتطمع فيها بعد وقد تبين يأسك فيما قبل كمن يتعنى في طلب الحاجة إلى الظهر فيقال له: لا تتعنى سائر اليوم أي جميعه، فإذا عرف ذلك فمن قال: إن «سائر» بمعنى الجميع فهي عنده من صيغ العموم لا ريب في ذلك، وقد نقله الأصفهاني في «شرح المحصول» عن القاضي عبد الوهاب المالكي في كتابه «الإفادة» دون ما إذا كانت بمعنى الباقي وكذلك قال القرافي في «شرح التنقيح» وغيره أنها لا تكون للعموم إذا كانت بمعنى الباقي، قال: لأن نفيه الشيء يصدق على أقل أجزائه[٢].

قلت: والذي يظهر أيضًا أنها للعموم وإن كانت بمعنى الباقي؛ لأن المراد بها في جميع مواردها شمول ما دلَّت عليه سواء كان بمعنى الجميع أو بمعنى الباقي بدليل الشواهد المتقدمة، وإذا قال الإنسان: اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين فإنما يريد تعميمهم ليس إلا، ويدل على ذلك أيضًا تأكيده بأجمع في البيت المتقدم الذي أنشده سيبويه، وأما قول القرافي أنه يصدق على أقل أجزائه ففيه جوابان:

أحدهما: ما تقدم عن أبي علي الفارسي وابن ولاد أنه لا يطلق إلا على

---

(١) ينظر «السبعة في القراءات» (ص٢٧٨).

(٢) «شرح تنقيح الفصول» (ص١٩٠).

الأكثر لا إذا كان الباقي أقل.

والثاني: إنه حيث يصدق على الأقل فيكون ذلك من ضرورة الواقع وذلك لا ينافي العموم كما صرح به هو في غير موضع فنظيره ما إذا قال: من في الدار ؟ فقيل: زيد، فإن الجواب به صحيح وهو واحد لضرورة الواقع ولا يخرجها بذلك عن أن تكون للعموم لا أن اللفظ مقصور على هذا القدر فكذلك هنا، وهذا إذا سُلِّم أنه يصح إطلاقها على كل باق سواء كان قليلًا أو كثيرًا، والأول أقوى.

وقد عدَّ القرافي من جملة صيغ العموم «كلا» و«كلتا» وهما لا يدلان إلا على اثنين فقط، وصيغ العموم ليست محصورة بأصل الوضع، واعتذر عن ذلك بأن الاقتصار فيهما على الاثنين من ضرورة الواقع وهو ضعيف؛ لأن الذي يغتفر فيه كونه من ضرورة الواقع ما كان صالحًا لشمول الكثير و«كلا» و«كلتا» لا يصلحان لأكثر من اثنين فليسا من صيغ العموم ودلالة «سائر» على الشمول ظاهرة على كلا المحملين.

ومنها أيضًا «معشر» و«معاشر» و«عامة» و«كافة» و«قاطبة»، فهذه أربعة ألفاظ:

أما «معشر» و«معاشر» فلا ريب في أنهما من جملة صيغ العموم وإن لم يتعرض أحد لعدِّهما فيها سوى القرافي فيما وقفت عليه قال الله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الرحمن ٣٣]، وفي الحديث المتفق عليه أنه ﷺ لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ قال: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ»[١]، وعنه ﷺ أنه قال: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ»[٢] وهو بهذا اللَّفظ بسندٍ صحيحٍ.

---

(١) «صحيح البخاري» (٢٧٥٣)، «صحيح مسلم» (٢٠٦) من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه تمام في «فوائده» (١١٧٤)، وعزاه ابن الملقن في «البدر المنير» (٧/ ٣١٤) للترمذي فِي غير «جَامعه». والحديث أصله في الصحيحين بلفظ «لا نورث» وليس فيه «نحن معاشر الأنبياء». وقد سبق قريبًا.

قال الجوهري في «الصحاح»: معاشر الناس جماعتهم[١]، وحكى الأزهري[٢] عن الليث بن المظفر أنه قال: المعشر الجمع ولا واحد له من لفظه، وقال ابن سيده في «المحكم»: المعشر الجماعة متخالطين (كانوا أو غير ذلك)[٣]، والمعشر الجن والإنس[٤]. فهؤلاء أئمة اللغة متفقون على أنه بمعنى الجميع، والاستعمال الشائع قديمًا وحديثًا يدل عليه، وكأن إعراض الأئمة عن عدِّه في صيغ العموم لكونه من أسماء الأجناس فيعم إذا أضيف أو عُرِّف بلام الجنس كما في بقيتها فاكتفوا بذكر اسم الجنس في صيغ العموم عن إفراد هذا بالذكر لدخوله تحته، فيرد على من يقول بأن اسم الجنس المضاف أو المعرف بلام الجنس لا يعم فإن دلالة هذا اللفظ أعني «معشر» على العموم ببنيته وجوهر لفظه، وذلك قدر زائد على كونه اسم جنس ولذلك يضاف إلى أسماء الأجناس كالناس والقوم ونحوهما، وإلى الجموع المعرفة بلام الجنس والمضافة كالأنبياء وبني آدم ففيه معنى الإحاطة والشمول من بنيته، وحينئذٍ فيجيء البحث المتقدم في «كل» و«جميع» إذا أضيفا إلى ما يفيد العموم فهل العموم مستفاد من الأول ويكون الألف واللام لبيان الحقيقة أو هو مستفاد من تلك الصيغة وما قبلها كالتأكيد لها، والله أعلم.

وأما «عامة» مثل فعله الناس عامة فلا ريب في أنه من صيغ العموم أيضًا كيف وهو من مادته وبنيته، والعموم معناه الشمول والإحاطة وهو خلاف الخصوص، وذلك ظاهر لا حاجة إلى الاستشهاد عليه، وكذلك «كافة» أيضًا، قال الزجاج في

(١) «الصحاح» (٢/ ٧٤٧).

(٢) «تهذيب اللغة» (١/ ٢٦٢).

(٣) ما بين القوسين ليس في د، ز. وأثبته من «المحكم».

(٤) «المحكم» (١/ ٣٦٠).

قوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾ الآية كافة بمعنى الجميع والإحاطة فيكون معناه: ادخلوا في السلم كافة أي في جميع شرائعه ثم ذكر اشتقاق اللفظ وأنه ما يكف الشيء في آخره وأنه من كفة القميص وهي حاشيته أو من الكف وهو المنع، ومنه رجل مكفوف أي كف بصره عن النظر، ثم قال: ومعنى الآية: ابلغوا في السلم منتهى شرائعه فتكفوا من أن تعدوا شرائعه، وادخلوا كلكم حتى يكف عن (عدد واحد)[1] لم يدخل فيه[2]، وقال أيضًا في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ﴾ نصب «كافة» على الحال وهو مصدر على فاعله كالعافية والعاقبة وهو في موضع: قاتلوا المشركين محيطين بهم، قال: ولا يثنى «كافة» ولا يجمع كما لا يثنى عامة وخاصة ولا يجمع، هذا مذهب النحويين[3]، وكذلك قال الأزهري وغيره من أئمة اللغة الكافة الجميع من الناس، وأن معنى لقيتهم كافة أي كلهم، وقول ابن رواحة رضي الله عنه:

فَسِرْنا إِلَـيْهِمْ كَافَـةً فِـي رِحـالِهِمْ جَمِيعًـا عَلَيْنَـا البَيْضُ لَا نَتَخَشَّعُ[4]

إنما خَفَّفَهُ للضرورة؛ لأنه لا يستقيم وزن البيت مع الجمع في حشوه بين ساكنين.

وأما «قاطبة» فقد نصَّ أئمة اللغة على أنها للعموم، قال الجوهري في «الصحاح»: جاءوا قاطبة أي جميعًا، وهواسم يدل على العموم[5]، وحكى الأزهري عن الليث أنه قال: قاطبة اسم يجمع كل جيل من الناس كقولك: جاءت

---

(١) في د: عدوكم من. وفي ز: عددكم من. والمثبت من «معاني القرآن»، «تهذيب اللغة»، «لسان العرب»، «تاج العروس» (كفف).

(٢) «معاني القرآن» (١/ ٢٧٩).

(٣) «معاني القرآن» (٢/ ٤٤٦-٤٤٧).

(٤) البيت من الطويل، ينظر «لسان العرب» (٩/ ٣٠٦).

(٥) «الصحاح» (١/ ٢٠٤).

العرب قاطبة[١]، وحكى ابن سيده عن سيبويه: جاءوا قاطبةً أي جميعًا لا يستعمل إلا حالًا[٢]، وقال ابن الأثير في قول عائشة رضي الله عنها: «**لَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ارْتَدَّتِ الْعَرَبُ قَاطِبَةً**» أي جميعهم هكذا يقال نكرة منصوبة غير مضافة ونصبها على المصدر أو الحال[٣]، فهذا اتفاق من الأئمة على عِّدها من أدوات العموم، وهذه الألفاظ الأربعة مختلفة في الاستعمال فمعشر وجمعها لا تستعمل إلا مضافًا إلى ما بعده، وقاطبة لا تستعمل مضافة كما ذكر سيبويه وغيره، وعامة وكافة يستعملان مضافين وحالين، وكلها واردة على من لم يذكرها من صيغ العموم على أن القرافي مع توسعه في الصيغ لم يذكر عامة.

اللفظ الثامن والتاسع

«مَنْ» و«مَا»

ويتعلق بهما أبحاث:

البحث الأول: إن «مَنْ» لا تكون إلا من الأسماء لوقوعها فاعلة ومفعولة ولها أربعة أقسام متفق عليها:

أن تكون موصولة، واستفهامية، وشرطية يجازى بها، ونكرة موصوفة.

فالموصولة كقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد ١٥].

والاستفهامية كقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة

---

(١) «تهذيب اللغة» (٩/ ٢٨).

(٢) «المحكم» (٦/ ٢٨٩).

(٣) «النهاية في غريب الحديث والأثر» (٤/ ٧٩).

٢٥٥] ﴿وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ [الحجر ٥٦].

والشرطية كقوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت ٤٦] ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [النمل ٨٩].

والنكرة الموصوفة كقول الشاعر: [الكامل]

وَكَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ غَيرِنَا ... حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

وقول الآخر:

إِنِّي وَإِيَّاكَ إِذْ حَلَّتْ بِأَرْحُلِنا ... كَمَنْ بِوَادِيهِ بَعْدَ الْمَحْلِ مَمْطُورِ(١)

وزاد الكوفيون قسمًا خامسًا وهو أن تكون زائدة مؤكدة، وأنشد عليه الكسائي قول عنترة:

يَا شَاةَ مَنْ قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ ... لَهُ حَرُمَتْ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تَحْرُمِ(٢)

ورد البصريون ذلك بأن الرواية فيه: «يا شاة ما قنص» وبأنه على تقدير صحة الرواية بـ «مَنْ» فهي نكرة موصوفة، وتقديره: يا شاة إنسان قنص، وأراد قانص ولكن بصيغة المبالغة كصوم وعدل، وبسط الكلام في هذا ليس موضعه ما نحن فيه.

وأما «ما» فهي تنقسم قسمين: اسمية وحرفية، وكلامنا إنما هو في الاسمية وهي على خمسة أضرب الأربعة المذكورة اتفاقًا في «من»، وتكون أيضًا صفة كقول الشاعر:

عَزَمْتُ عَلَى إِقَامَةِ ذِي صَبَاحٍ ... لِأَمْرٍ مَا يُسَوَّدُ مَنْ يَسُودُ(٣)

---

(١) البيت من البسيط من قصيدة للفرزدق، ديوانه ٢٦٣.

(٢) البيت من الكامل وهو في ديوانه ص٢١٣.

(٣) البيت من الوافر وهو لأنس بن مدركة في «الدلائل في غريب الحديث» (٢/ ٤٤٣)، «الحيوان» (٣/ ٨١)، «خزانة الأدب» (٣/ ٨٧، ٨٩).

وأما النكرة الموصوفة فكقول الشاعر:

رُبَّمَا تَكْرَهُ النُّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ.. البيت[١].

والموصولة كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ ﴾ [النحل ٤٩]، والاستفهامية كقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه ١٧]، والشرطية كقوله تعالى: ﴿ مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر٢].

فإذا عرفت ذلك فقد اتفق القائلون بصيغ العموم على أن «من» و«ما» إذا كانتا للشرطية والجزاء فإنهما من صيغه، فمنهم من قال: اقتصر على هذا النوع فقط كإمام الحرمين والغزالي والشيخ الموفق، ومقتضى ذلك أنهما في حالة الصلة والاستفهام لا يكونان للعموم والذي قاله الجمهور أنهما في حالة الاستفهام من صيغ العموم أيضًا، صرَّح بذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وأبو نصر بن الصباغ وأبو المظفر بن السمعاني وغيرهم من أصحابنا، والمازري والأبياري والقرطبي من المالكية، وأبو بكر الرازي والبزدوي من الحنفية وهو اختيار الآمدي وابن الخطيب وجمهور أتباعهم، ومقتضى كلام الجميع أنهما إذا كانتا موصولتين فليستا للعموم ولذلك اعترض عليهم القرافي بالموصولة وأنها تفيد العموم كما تقدم من أمثلة القرآن العظيم وهذا هو اختيار القاضي عبد الوهاب المالكي وابن الحاجب وابن الساعاتي والشيخ صفي الدين الهندي مصرحين بذلك ونقله القرافي عن صاحب «التلخيص» يعني النقشواني، وأنكر ذلك الأصفهاني وقال: وجدت صاحب «التلخيص» مصرِّحًا بذلك وأنهما إذا كانتا

---

(١) صدر بيت من الخفيف وعجزه: له فَرْجَةٌ كَحَلِّ العِقالِ، والمشهور أنه لأمية بن أبي الصلت وهو في ديوانه ص٥٠.

موصولتين فليستا للعموم(١)، واحتج أبو بكر الرازي لهذا بمجيئها تارة للعموم وتارة للخصوص كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام ٢٥] وهو إشارة إلى قوم بأعيانهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس ٤٣] قال: وكذلك يقول القائل: أخذت ما في البيت وتناولت ما في الدار؛ وإنما يتناول شيئًا معينًا وليس للجنس، وفي هذا كله نظر، والحقُّ أنها لا تخرج عن العموم بما ذكر وكونه لقوم مخصوصين أو لعين محصورة لا ينافي العموم؛ لأن ذلك من ضرورة الواقع كما إذا قيل: من في الدار فيقال: زيد، والاستفهامية من صيغ العموم قطعًا ولذلك يصح تناولها للكثيرين الذين لا ينحصرون فكذلك الموصولة، وسيأتي ما يتعلق بإفراد الضمير العائد إليها وجمعه إن شاء الله، وقد تقدم استدلال كثير من الأئمة ومنهم ابن الخطيب والآمدي وأتباعهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية [الأنبياء ٩٨]، واعتراض ابن الزِّبَعْرَى وغيره من المشركين بالملائكة والمسيح ونزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ الآية [الأنبياء ١٠] و«ما» في الآية المتقدمة موصولة وكلامهم هناك مقرر لكونها من صيغ العموم وهو وارد عليهم(٢).

ورأيت في كلام بعض الحنفية تفرقة بين «من» الموصولة والشرطية في كيفية العموم فقال: تَعُمُّ في الشَّرط والاستفهام عموم الأفراد وفي الخبر يعني الموصولة تَعُمُّ عموم الاشتمال، فإذا قال: «مَنْ زَارَنِي فأعطه درهمًا» يستحق كل من زاره الْعَطِيَّةَ، وإذا قال: «أَعْطِ مَنْ في هذه الدار درهمًا» استحق الكل درهمًا واحدًا(٣)،

---

(١) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ١٠٠).

(٢) سبق ص٤٣.

(٣) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ١٠٠).

ووجه ذلك بأن الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس؛ لأن بالناس حاجة إلى تعليق الحكم بكل واحد، وفي هذا التوجيه نظرٌ ظاهرٌ، والحق أنه لا فرق بين الحالين في كيفية التعميم؛ لأن دلالة العموم كلية لا كل، ولو قال: «مَنْ في الدار حرٌّ» عتق كل واحد من العبيد الذين فيها وإنما تخلَّف العموم في المثال الذي ذكره لقصور مدلول «مَنْ» عن دلالة «كل» لما تقدم أن «كل» تقتضي تفضيل كل فرد، ثم إن المحكوم عليه في الشرط يتعدد بحسب تعدد المشروط في المستقبل لشبه الشرط بالعلة بخلاف المحكوم عليه في المثال المذكور فإنه كان موجودًا عند قوله، واحتمل أن يكون أراد المجموع أو أراد كل واحد وكان الأصل عدم التعدد فاقتصر فيه على المتيقن اعتمادًا على الأصل مع قصور دلالة «مَنْ» عن دلالة «كل» وإن كان الجميع للعموم، والله أعلم.

البحث الثاني: أصل موضوع «مَنْ» لمن يعقل وإن استعملت في غير ذلك فعلى وجه المجاز كما سنذكره هذه عبارة المتقدمين، وعدل جماعة من المحققين عن قولهم: «لمن يعقل» إلى «من يعلم» لأنها تطلق على الباري سبحانه كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الرعد ١٦] وأمثاله، والله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلذلك قالوا: إن «مَنْ» مختصة بمن يعلم وهو حسن بالغ، وقد حكى أهل الأدب أن جريرًا لما قال:

يَـا حَبَّـذَا جَبَـلُ الرَّيَّـانِ مِـنْ جَبَـلٍ ... وَحَبَّـذَا سَـاكِنُ الرَّيَـانِ مَـنْ كَانَـا[1]

قال له الفرزدق: فإن الريان يسكنه القرود والخنازير؟ فقال له جرير: إنما قلت: «من كانا» ولم «ما» فانقطع الفرزدق.

وإذا أطلقت «مَنْ» على ما لا يعقل: فإما لأنه عُومِلَ معاملة من يَعْلم، وإما

---

(١) البيت من البسيط، وهو في ديوانه ص١٦٥.

لاختلاطه بمن يعلم، فالأول كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[١] والذي لا يخلق المراد به هنا الأصنام؛ لأن الخطاب مع العرب لكنها لما عوملت بالعبادة عبر عنها بـ «مَنْ» بالنسبة إلى اعتقاد المخاطبين، ويجوز أن يكون المراد بمن لا يخلق العموم الشامل لكل ما عُبِدَ من دون الله تعالى من العاقلين وغيرهم فيكون مجيء «مَنْ» هنا للتغليب الذي اقتضاه الاختلاط كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾[٢] الآية، فعبر فيها عمن يمشي على بطنه وهم الحيات وعمن يمشي على أربع وهم البهائم بـ «مَنْ» لاختلاطها مع من يعقل في صدر الآية؛ لأن عموم الدابة يشمل العقلاء وغيرهم فغلب على الجميع حكم من يعقل.

وأما «ما» فالجمهور على أنها موضوعة لما لا يعقل بطريق الأصالة وتجيء أيضًا لصفات من يعقل وبجنس من يعقل:

فالأول كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾[٣] إذا جعلت «ما» موصولة والمراد به صفة من يعقل، وكما إذا قيل: ما زيد ؟ فيقول: طويل أو فاضل ونحو ذلك من الصفات، وعليه قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٤].

والثاني كقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٥] والمراد آدم عليه السلام، ومن الناس من ذهب إلى أنها تستعمل في من يعلم بطريق الحقيقة تمسكًا بهذه الآية وبقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾[٦] والذي يعبده النبي ﷺ

---

(١) النحل: ١٧.
(٢) النور ٤٥.
(٣) النساء ٣.
(٤) الشعراء: ٢٣.
(٥) ص: ٧٥.
(٦) الكافرون: ٣.

هو الله تعالى، وروى أبو زيد عن بعض العرب: «سبحان ما يُسَبِّح الرعد بحمده»، قال السهيلي: وهذا إنما يكون بقرينة وتلك القرينة إما الإبهام أو المبالغة في التعظيم والتفخيم، وهو في معنى الإبهام؛ لأنَّ من جَلَّتْ عَظَمَتُهُ حتى خرجت عن الْحَصْرِ وَعَجَزَتِ الْأَفْهَامُ عَنْ كُنْهُ ذَاتِهِ وجب أن يقال فيه: هو ما هو، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾[١] فليس كونه عالمًا مما يوجب له من التعظيم ما يوجب له أنه بَنَى السماوات وَدَحَا الأرض فكأن المعنى: إنَّ شَيْئًا بَنَاهَا لَعَظِيمٌ أَوْ مَا أَعْظَمَهُ، فلفظ «ما» في هذا الموضع يُؤْذِنُ بِالتَّعَجّبِ مِنْ عَظَمَتِهِ أي كائنًا ما كان هذا الفاعل فما أعظمه، وكذلك قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٢] (ولم يقل لمن خلقت وهو يعقل)[٣] لأن السجود لم يجب له من حيث كان يعقل ولا من حيث كان لا يعقل ولكن من حيث أُمِرُوا بالسجود له فكائنًا ما كان ذلك الْمَخْلُوقُ فقد وجب عليهم ما أُمِرُوا به، فمن هاهنا حسنت «ما» في هذا الموضع لا من جهة التعظيم له (ولكن من جهة ما يقتضيه الأمر من السجود له فكائنا من كان)[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾[٥] اقتضاها الإبهام وتعظيم المعبود فَبِهَذِهِ الْقَرَائِنِ يَحْسُنُ وُقُوعُ مَا عَلَى أُولِي الْعِلْمِ، انتهى كلامه[٦].

وقد تقع أيضًا «ما» على من يعقل عند اختلاطه بما لا يعقل بطريق التغليب كما تقدم في «من»، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

---

(١) الشمس: ٥.

(٢) الشعراء: ٢٣.

(٣) ما بين القوسين ليس في د، ز. وأثبته من «الروض الأنف».

(٤) ما بين القوسين ليس في د، ز. وأثبته من «الروض الأنف».

(٥) الكافرون: ٣.

(٦) «الروض الأنف» (٣/ ١٩٩).

﴿وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[(1)] فإنه عبارة عن مطلق الموجودات الشاملة لمن يعقل ومن لا يعقل، وكذلك قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[(2)] وأمثاله، وعلى هذا أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ الآية[(3)] بدليل نزول الآية بعدها مخصصة لها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾[(4)]، وقد تقدم بيان الحديث وأن ما يذكره الأصوليون من أنه ﷺ قال لابن الزِّبَعْرَى: «ما أجهلك بلغة قومك ! ما لما لا يعقل» فغير صحيح، ولو كان كذلك لما كان نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ بيانًا للآية الأولى.

تنبيه

ذكر الأبياري في «شرح البرهان» وغيره أن اختصاص «من» بمن يعلم و«ما» بما لا يعقل إنما هو إذا كانتا موصولتين، فأما إذا وقعتا شرطًا فليس من هذا القبيل؛ لأن الشرط يستدعي الفعل ولا يدخل على الأسماء، وفي هذا الكلام نظر من وجهين:

أحدهما: أن[(5)] يقصد الصفة أو الجنس كما تقدم أو يعدل عن الأصل للتغليب عند الاختلاط.

وثانيهما: أن حالة الشرط أيضًا لا يلغي ذلك فيهما بل إذا كان المقصود بالشرط الفعل نفسه جيء فيه بما كقوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا

---

(١) الأعراف: ١٨٥.

(٢) الحشر: ١.

(٣) الأنبياء: ٩٨.

(٤) الأعراف: ١٨٥.

(٥) كذا في ز، د. ولعل هنا سقط والله أعلم.

حَسَنًا﴾[1] وأمثاله، فهذا الاعتبار لابد منه وإن كان الفعل هو الذي يلي أداة الشرط فليعلم ذلك، وسيأتي فيما بعد زيادة كلام في «ما» و«من» الموصولتين.

البحث الثالث: تقدم قول الجوهري في «الصحاح» والأزهري وابن سيده وغيرهم أن أصل وضع «من» و«ما» للعموم وشمول ما يندرج تحتهما، وقول إمام الحرمين أن «من» إذا كانت شرطية من أعلى صيغ العموم وأقواها دلالة على الاستغراق إلا أن يقترن بها ما يقتضي التخصيص، والظاهر أن «ما» الشرطية أيضًا كذلك؛ إذ لا فرق بين دلالتهما، لكن «من» بالنسبة إلى الأشخاص و«ما» بالنسبة إلى الأفعال كما تقدم، ولم يتعرض الإمام رَحِمَهُ اللهُ للاستفهامية منهما ولا الموصولة فيتصدَّى النظر حينئذٍ في أنهما في حالة الاستفهام والصلة هل هما كالشرطية أم ينحطان عن رتبتها؟ هذا ما للنظر فيه مجال، والظاهر انحطاط رتبة الموصولة لاختلاف العلماء فيها هل هي من صيغ العموم أم لا كما تقدم؛ ولأن الموصول قد يكون عهديًا كثيرًا فلا يقتضي غير الخصوص، وأما الاستفهامية فالظاهر أنها كالشرطية لأن الإبهام فيهما واحد، والله أعلم.

البحث الرابع: تقدم تقسيم الإمام فخر الدين رَحِمَهُ اللهُ ألفاظ العموم إلى: ما يفيده بنفسه مثل «كل» و«جميع» و«من» و«ما»، وإلى ما يفيده بغيره كالجموع المقترنة بتعريف الجنس والنكرة في سياق النفي، وقد اعترض عليه القرافي باعتراض عجيب وهو أن «من» و«ما» لا يفيدان أيضًا العموم إلا بِاسْتِضَافَةِ شيء آخر إليهما، إما الصِّلة إذا كانتا موصولتين، أو المُسْتَفْهَم عنه إذا كانتا استفهاميتين، أو الشَّرط والجزاء إذا كانتا للشَّرط، ولو نطق واحد بـ«من» و«ما» وحدهما لم يُفِدْ كلامه شيئًا ولم يحصل شيء من العموم، وكذلك «كل» و«جميع» لابد من إضافة لفظ إليهما حتى يحصل العموم، انتهى كلامه.

---

(١) البقرة: ٢٤٥.

وجوابه أن هذه الصلات التي ذكرها لا يَتَوَقَّفُ إفادة العموم عليها بل إنما يتوقف مطلق الإفادة في الجملة، ولولا هذه الصلات كان الكلام مهملًا لا فائدة فيه، وهذا لا يختص بصيغ العموم وحدها بل بجميع التراكيب فإنه إذا قال القائل ابتداءً: «زيد» فقط، لم يُفِدْ ذلك شيئًا حتى يأتي بما يتم به الجملة المفيدة، فالعموم مستقرٌّ في نفس اللفظ بجوهره من «كل» و«جميع» و«من» و«ما» بخلاف النكرة والجموع المنكرة فإنها لا تفيد العموم بنفس وضعها بل بانضمام النفي إليها أو التعريف الجنسي أو الإضافة، فالتقسيم المتقدم ظاهر لا اعتراض عليه.

وللقرافي أيضًا هنا سؤال آخر على قول الأئمة أن «من» للعالمين و«ما» لما لا يعقل وهو أن «من» إنما تتناول من اتصل بصلتها إذا كانت موصولة أو استفهامية أو شرطية، فمدلولها أخص من مدلول من يعلم مطلقًا؛ لأن العالم الموصوف بتلك الصلة أو الشرط أو الاستفهامية أخص من مطلق العالم، والدال على الأخص غير دال على الأعم فلا تكون «من» دالًّا على العالمين البتة، كما أن لفظ الإنسان الدال على ما هو أخص من الحيوان غير دال على الحيوان البتة فبطل أنَّ «من» تتناول العالمين بل إنما تتناول ما هو أخص من العالمين، وكذلك القول في «ما» ودلالتها على ما لا يعقل، هذا حاصل ما ذكره وهو أيضًا ضعيف.

وقوله: «إن الأخص لا دلالة له على الأعم» غير مسلم، نعم لا دلالة له على مطلق الأعم مع قطع النظر عن الفصل الذي امتاز به هذا الأخص لكن هذا لا يضرنا في هذا المقام؛ لأنه غير مقصود أعني يفيد الإطلاق ولكنه دال على الأعم ضمنًا مع القيد الزائد الذي انفصل به عن غيره من الأنواع، فالإنسان دالٌّ على الحيوان وزيادة وكيف لا يدل عليه وهو أحد الجزءين اللذين تركب منهما، وقد قرَّر القرافي وغيره أن ثبوت الأخص يلزم منه ثبوت الأعم كالذي نحن فيه بخلاف نفي الأخص فإنه لا يستلزم نفي الأعم، فالعالم الموصوف بهذه الصلة الخاصة أو

الاستفهام الخاص مستلزم للعالم في الجملة، وذلك داخل فيه، وأيضًا فموضوعات الألفاظ التي ليست بأعلام إنما هي للمفهومات الذهنية دون الخارجية، والصلة الخاصة المقترنة باللفظ الخاص لم يوضع لها بل لما هو أعم منها فسقط هذا الاعتراض بالجملة.

البحث الخامس: الذي أطبق عليه أهل اللغة أن «من» تشمل المذكر والمؤنث ويندرج تحتها كل من القسمين إلا أن يقوم دليل خاص على إخراج أحد الصنفين فيتخصص به، هذا هو الذي ذهب إليه جمهور العلماء، وحكى جماعة من أئمة الأصول عن بعض الحنفية أنها لا تتناول المؤنث وأنهم تمسكوا بذلك في مسألة المرتدة فجعلوا قوله ﷺ: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[1] لا يتناول المؤنث، والموجود في كتب الحنفية أنها تَعُمُّ الجميع كقول الجمهور، صرَّح به البزدوي وشراح كتابه وابن الساعاتي، ثم إن إمام الحرمين خصَّ الخلاف بـ «من» إذا كانت شرطية، قال الشيخ صفي الدين الهندي: الظاهر أنه لا فرق بينهما وبين الموصولة والاستفهامية، والخلاف جارٍ في الجميع[2].

قلت: إنما خص الإمام ذلك بالشرطية لأنه لم يذكر الاستفهامية والموصولة في صيغ العموم كما تقدم، وإذا كان الخلاف ثابتًا فلا فرق بين الثلاثة في وجه الدلالة الوضعية، وحجة الجمهور حديث ابن عمر المتقدم في قوله ﷺ: «**مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إِلَيْهِ**» **فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ** رضي الله عنها: **فَكَيْفَ تَصْنَعُ النِّسَاءُ بِذُيُولِهِنَّ**... الحديث[3]، وقد تقدم أن الترمذي صححه، وكذلك الحاكم في «المستدرك» ففهمت أم سلمة رضي الله عنها دخول النساء في صيغة «من» وأقرها

---

(١) رواه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس.

(٢) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ٢٤١).

(٣) سبق تخريجه ص.

النبي ﷺ على ذلك، ومثله أيضًا الحديث المشهور[١] أن النبي ﷺ لما صالح أهل مكة في الحديبية شرط لهم أن من جاءه مسلمًا منهم ردَّه إليهم، فجاءت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط فطلب المشركون ردها فأنزل الله ﷻ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ﴾ الآية، فلولا دخول النساء في قوله ﷺ: «من جاء مسلمًا رددته» لم يكن لنزول الآية وتخصيص النساء بهذا الحكم معنى، وقد اتفق العلماء على أن من قال: «من دخل الدار فهو حرٌّ» أن إماءه يعتقن إذا دخلن بذلك اللفظ، وهو من أقوى ما يستدلُّ به على دخولهن في مدلول «من»، قال إمام الحرمين: لا خلاف في أن «من» إذا أطلق مبهمًا لم يتخصص بذكرٍ أو أنثى بجمع أو وُحدان، وهذا مستمر في الألفاظ الشرعية وألفاظ المتصرفين في العقود والحلول والأيمان والتعليقات وهو جار في تفاهم ذوي العادات[٢] متفق عليه في وضع اللغات، ثم ذكر أن مستند القائلين بأنها لا تتناول المؤنث قول بعض العرب: منه ومنان ومنتان ومنات، فدلَّ ذلك على أن اللفظ لا يتناول المؤنث إلا بعلامة تأنيث، ثم أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: إنه شاذٌّ لا تعويل عليه في اللغة وليس من فصيح كلام العرب.

والثاني: إن ذلك على وجه الحكاية وفي بابها أورده سيبويه[٣].

قلت: وهذا هو المعتمد عند المحققين؛ فإن العرب لم تقصد بـ «من» على هذا الوجه معناها الأصلي وإنما تأتي به في الحكاية للنكرات خاصة ليحصل الشبه بين كلام الحاكي وكلام المخبر، فإذا قال القائل: جاءتني امرأة، قال له المستفهم: مَنَهْ ؟ للمحاكاة لا لأن اللفظ لا يتناول المؤنث إلا بعلامة التأنيث، وكذلك في

---

(١) رواه البخاري (٢٧١١).

(٢) في ز: المقالات. والمثبت من د، «البرهان في أصول الفقه».

(٣) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٢٩).

التثنية والجمع وعلامة التأنيث إنما تورد للفرق بين الأسماء المشتقة، فأما في الأسماء الموضوعة فلا، ولهذا كان لفظ الإنس والجن والأنام والبشر ونحو ذلك يتناول الصنفين، وتعلق بعضهم بأن «من» وإن لم تكن لها علامة للتأنيث تتصل بها بالأصالة ولكن يعرف ذلك من تأنيث الفعل الواقع بعدها وتذكيره نحو من فعل كذا ومن فَعَلَتْ، وهذا أيضًا ليس بشيء، فإن «من» وإن وقعت للمؤنث فيصح تذكير الفعل بعدها وتأنيثه تارة بالنظر إلى لفظها وتارة بالنظر إلى معناها، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَـٰلِحًا﴾[1] فذكر الفعل أولًا ثم أنَّثَهُ، والخطاب فيهما للإناث، ومثل هذا إذا كانت للجميع فإن الفعل أيضًا يفرد تارة ويجمع أخرى كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾[2]، وفي الآية الأخرى ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾[3] فالإفراد بالنظر إلى لفظها والجمع بالنظر إلى معناها، والله تعالى أعلم.

البحث السادس: تقدم تقسيم «ما» إلى الاسمية والحرفية، وأن الاسمية لا يعم من أنواعها إلا الشرطية والاستفهامية والموصولة على الأصح، وأما الحرفية فإنها تتنوع أنواعًا كثيرة لسنا بصدد ذكرها وليس فيها ما يقتضي العموم سوى الزمانية والمصدرية في بعض صورها، ولم يتعرض لذكرها إلا القرافي، أما الزمانية فقال ابن عصفور: هي التي يراد بها الدوام والاتصال كقولك: لا أكلمك ما ذرَّ شارق وما هبَّت ريح وما غرَّد طائر، قال الحطيئة:

أُطَــوِّفُ مَــا أُطَــوِّفُ ثُــمَّ آوِي ... إِلَــى بَيْــتٍ قَــصِيدَتُهُ لَكَــاعِ[4]

---

(١) الأحزاب: ٣١.

(٢) الأنعام: ٢٥.

(٣) يونس: ٤٢.

(٤) البيت من الوافر، وهو في ملحق ديوانه ص١٥٦.

قال: و«ما» هذه تقدر تقدير المصدر غير أنها لا تقع مواقع «أن» ولا هي في معناها.

قلت: ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَادُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾[1] أي في زمان دوام قيامك عليه وملازمتك إياه، وذلك عام في جميع أزمنة المداومة، وكذلك ما تقدم من الأمثلة، وهي وإن كان لا يكون بعدها إلا فعل في تأويل المصدر فالفرق بينها وبين ما المصدرية من وجهين:

أحدهما ما قاله ابن عصفور آنفًا أنها لا تقع مواقع «أن» المصدرية.

والثاني وهو أوضح أن الزمانية إذا أضيف إليها اسم يتعين نصبه على الظرف وليس كذلك المصدرية بل إذا أضيف إليها الاسم يجري عليه أحكام العوامل، تقول في الزمانية: «آتيك كلَّ ما طرد الليل النهار» بنصب «كل»، وفي المصدرية: «أعجبني كلُّ ما صنعت» برفع «كل» على الفاعلية أي كل صنيعك، فالزمانية تعمُّ في جميع صورها، وأما المصدرية فإنما تكون للعموم إذا وصلت بفعل مستقبل نحو: يعجبني ما تصنع، ويتقبل الله من المتقين ما يفعلون، هكذا ذكره القرافي، ثم أورد على نفسه أن كلًّا منهما يقدر بالمصدر المضاف والمصدر المضاف اسم جنس واسم الجنس إذا أضيف يعمُّ فيكونان معًا للعموم، وأجاب عنه بالفرق بينهما من جهة المعنى أن العموم مفهوم من الزمانية قبل السبك مصدرًا فلا يفهم من قولك: «ما طرد الليل النهار» إلا العموم، والعموم في المصدرية يفهم بعد السبك مصدرًا، والكائن بعد السبك صيغة أخرى غير «ما» المقصودة هنا، وقيل: السبك إنما يفهم فرد واحد أو عدد محصور داخل في الوجود مُتناهٍ قد تعين بطرفيه ومثل هذا لا عموم فيه نحو قولك: أعجبني ما صنعت، فإن الذي أعجبك شيء معين مشخص قد دخل الوجود وهو متناهٍ، والمحصور المتناهي لا يكون

(١) آل عمران: ٢٥.

عمومًا، هذا مدلول الفعل قبل السبك، فإذا سبك جاءت صيغة أخرى ليس فيها لفظ «ما» بل مصدر مضاف مقتضاه العموم، وليس الكلام فيه إنما الكلام في لفظ «ما» وما معها من الفعل وهو فعل في سياق الإثبات قد دخل الوجود وانقضى والفعل في سياق الإثبات مطلقٌ لا عموم فيه، وهذا كله إذا أضيفت المصدرية إلى فعل ماضٍ، فأما إذا وصلت بفعل مستقبل نحو: يعجبني ما تصنع، كانت للعموم؛ لأن إعجابك متعلق بكل فعل يصنعه في المستقبل والمتوقع غير متناهٍ بخلاف ما مضى فلذلك كانت «ما» المصدرية للعموم إذا وصلت بفعل مستقبل دون الماضي والحال، وأما الزمانية فإن المفهوم منها حال وجودها العموم من غير سبك ولا تغيير وكلام أئمة النحو يقتضي ذلك كما تقدم عن ابن عصفور، وكذلك قال غيره.

فصل

تقدم أن الشيخ شهاب الدين القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ توسع في سرد صيغ العموم وتكثيرها، فمن ذلك أنه بلغ في «من» و«ما» المقتضيتين للعموم اثنين وعشرين صيغة بحسب اللغات الواردة فيهما من تأنيث «من» وتذكيرها وتثنيتها وجمعها تذكيرًا وتأنيثًا واختلاف إعرابها رفعًا ونصبًا وجرًّا، وحذف الألف من «ما» الاستفهامية وإلحاق هاء السكت بها، وغير ذلك، وبحسب اختلاف مدلولهما في الصلة والشرط والاستفهام، و«ما» المصدرية و«ما» الزمانية وهو تكثير في العدد لا في أصل الصيغة بل بحسب أنواعها، وزاد بعد ذلك صيغتين أخريين وهما: «ماذا»، و«من ذا»: أما «ماذا» فلسيبويه فيها وجهان مشهوران:

أحدهما: أن تكون بمعنى ما الذي.

والثاني: أن تكون بمعنى أي شيء، وجوابها على الأول رفع، وعلى الثاني

نصب، وقد قرئ بها في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[١] ولا ينبغي أن تعدَّ بسبب ذلك صيغة زائدة على ما تقدم؛ لأن «ما» استفهامية على كلا التقديرين والعموم حاصل فيها في كل صورها.

وأما «من ذا» فهي «من» الاستفهامية، و«ذا» بمعنى الذي أو التي ولا يجيء فيها الوجه الآخر، وفيها من الكلام ما قدمناه إلا أن يقال: إن تأويل «ماذا» بمعنى «أي شيء» وجه زائد على مجرد «ما» الاستفهامية، وكذلك «من ذا» لأن «ذا» لا تجيء موصولة بمعنى الذي عند البصريين مستقلة إلا مع «ما» و«من» وعند الكوفيين تكون بمعنى الذي منفردة، وأنشدوا عليه:

عَــدَسْ مَــا لِعَبَّــادٍ عَلَيْــكِ إمــارةٌ ... نَجَـوْتِ وهَــذَا تَحمِلِــين طَلِيــقُ[٢]

أي الذي تحملين، وعند البصريين أن هذا شاذ لا يقاس عليه.

تتميم: تقدم أن الراجح اختصاص «من» بمن يعلم و«ما» بما لا يعقل إذا أفردا للدلالة على كل واحد منهما سواء كانتا موصولتين أو استفهاميتين أو شرطيتين، وقد أورد على ذلك أنهما في حالة الصلة بمعنى الذي وكل منهما حالة الصلة يرادف الذي والتي، و«الذي» يقع على من يعقل إجماعًا وعلى ما لا يعقل أيضًا كالمعاني والصفات، والقاعدة أن المترادفين يقوم كل منهما مقام الآخر فعلى هذا تقع «ما» على من يعلم منفردًا و«من» على ما لا يعقل أيضًا بطريق الأصالة كما يقع «الذي» و«التي» عليهما؛ لأن هذا شأن المترادفين، وجوابه بمنع أنهما مرادفان للذي والتي من كل وجهٍ فإن «الذي» و«التي» وضعا للقدر المشترك بين من يعلم وما لا يعقل و«من» وضعت لأحد نوعي هذا المشترك وهو من يعلم و«ما» وضعت للنوع الآخر، فكلٌّ مِن «ما» و«من» يرادف «الذي» في أحد نوعي

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) البيت من الطويل وهو ليزيد بن مُفَرِّغٍ في ديوانه ص١٧٠.

مسماها لا في جميع المسمى فلذلك قلنا بأن كلًّا منهما ليس مرادفًا للذي والتي من كلِّ وجهٍ، ونظير هذا العدد موضوع للقدر المشترك بين الزوج والفردِ، والزوجُ يرادفه في أحد أنواعه والفردُ يرادفه في النوع الآخر فلا ترد الموصولة على القاعدة المتقدمة.

اللفظ العاشر

من صيغ العموم أي ويتبعها أيما، وفيهما أيضًا مباحث:

البحث الأول: إن «أي» تتنوع إلى الأقسام المتقدمة في «ما» الاسمية: فتكون شرطية كقوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[1]، وقوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»[2]، وموصولة بمعنى «الذي» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ (مريم ٦٩)، واستفهامية كقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ (النمل ٣٨)، و﴿أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشعراء ٢٧)، وصفة مثل: مررت برجل أي رجل، وموصوفة في النداء إذا أريد نداء ما فيه الألف واللام مثل: يا أيها الرجل، وكذلك إذا لم تكن نداء وأريد التخصيص كقول القائل: نحن أيتها العصابة، وعند الأخفش أنها في هذين موصولة، وقد تجيء نكرة موصوفة كقولهم فيما حكاه جماعة: مررت بأي مُعْجِبٍ لَكَ أي بشيء، هذه جُمْلَةُ أنواعِها وإن كان بعضهم أهمل الصفة والتي في النداء وهي مشتركة الوقوع على من يعلم وعلى ما لا يعقل ذلك ذلك الإمام أبو بكر الخفاف وغيره، ويلزمها الإضافة غالبًا ويلحقها «ما» للتأكيد وتقوية العموم إذا كانت شرطية دون بقية أنواعها.

ولها ثلاثة أحوال بالنسبة إلى الإعراب: حال هي فيها معربة بلا خلاف إذا

---

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) رواه مسلم (٣٦٦)، وأبو داود (٤١٢٣)، والترمذي (١٧٢٨)، والنسائي (٧/ ١٧٣)، وابن ماجه (٣٦٠٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

كانت شرطية أو استفهامية أو صفة أو موصولة كاملة الصلة، وحال هي فيها مبنيّة اتفاقًا إذا كانت مناداة أو اختصاصًا، وحال مختلف فيها وهي ما إذا كانت موصولة وحذف صدر صلتها كقوله تعالى: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ (مريم ٦٩)، وقول الشاعر: [المتقارب]

إِذَا مَـــا أَتَيْـــتَ بَنِـــي مَالِـــكٍ فَـــسَلِّمْ عَلَـــى أَيُّهُـــم أَفْـــضَلُ

فعند سيبويه ومن تبعه أنها في هذه الحالة مبنية تشبيهًا لها بقبل وبعد إذا قطعا عن الإضافة، فلما كان هذا الحذف مطردًا بنيت، وأيضًا فقياسها أن تكون مبنية كسائر أخواتها الموصولة وإنما أعربت لما سيأتي ذكره فلما حذف صدر صلتها رجعت إلى الأصل، وقيل: لما حذف صدر صلتها خرجت عن نظائرها والخروج عن النظائر إحدى علل البناء، وخالف سيبويه جمعٌ كثيرٌ من النحويين فقالوا: هي معربة أيضًا في هذه الحالة، قالوا: لما خالف «أي» سائر الموصولات في الإعراب والإضافة خالفتها في جواز صلتها بالمفرد، وأجابوا عن الآية بأن «أي» معرب مرفوع بالابتداء و«أشد» خبره وهي هنا استفهامية، والجملة محكية، وفي الكلام حذفٌ تقديره ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾[1] وذكروا أنه قرئ في الشّاذ: أَيَّهم أشد بنصب «أي»[2]، وإطالة القول في ذلك ليس هذا موضعه، لكن نشير إلى ما وجه به إعرابها حيث أعربت فمنهم من قال: لأنها بمعنى «بعض» ونقيض «كل» فحملت على نقيضها ونظيرها، وقال آخرون: لأنها تلزم الإضافة ويتمكن بها فأشبهت الأسماء المتمكنة فأعربت لذلك، وقيل: لما تعارض فيها دليلان: أحدهما يقتضي البناء، وهو مشابهة أخواتها من الأدوات

---

(١) كذا في د، ز دون ذكر المقدر ولعل هنا سقط. ولعل التقدير: من كل شيعة الذي هو أشد، والله أعلم.

(٢) ينظر «تفسير القرطبي» (١١/ ١٣٣)، «الكتاب» لسيبويه (٢/ ٣٩٩).

الموصولة والاستفهامية والشرطية،والآخر يقتضي الإعراب وهو تمكنها بالإضافة من حيث أن الإضافة خاصة بالأسماء فتساقطا ورجع إلى الأصل الذي هو الإعراب، وبعبارة أخرى أنه لما اجتمع علتان إحداهما مقررةٌ للأصل الذي هو الإعراب وهي الإضافة والأخرى توجب خروجه ترجح المقرر على المخرِج.

البحث الثاني: في وجه دلالتها، وما ذكرناه آنفًا عن بعض أئمة العربية من تعليل إعرابها بالحمل على نظيرها «بعض» ونقيضها «كل» يقتضي أنها لا تفيد العموم وأنها إن دلت على كل فرد فلا على سبيل الإحاطة بخلاف مدلول «كل» ويبين ذلك أنك تقول: أي الرجال عندك أزيد أم عمرو بـ «أم» لا بالواو، وتقول: أكل الرجال عندك زيد وعمرو وخالد بالواو لا بـ «أم» فدلَّ على الفرق بين مدلوليها، فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه و«أي» لا تقتضي ذلك، ومن هنا جاء التكرار في «كل» و«كلما» ولم يجئ في «أي» ونحوها، فإذا قال: «أي وقت دخلت الدار فأنت طالق» لم يتكرر الطلاق بالدخول مرة بعد أخرى بخلاف قوله: «كلما دخلت أو كل وقت دخلت» ولهذا لم يعدّها في صيغ العموم إمام الحرمين ولا الغزالي في كتبهما، وكذلك أبو المظفر السمعاني وأبو نصر بن القشيري والمازري وغيرهم، والحق أن تخلفها عن إفادة التكرار لا ينافي العموم ومتى كانت شرطية أو استفهامية فهي تفيد العموم كما تفيده من وما ومتى وأين وأشباههما، وقصورها عن درجة «كل» كقصور الجميع لما تقدم من الزيادة في إفادة «كل» على سائر الصيغ، ولا يلزم من ذلك أن تكون بمعنى نقيض كل؛ لأن النقيضين شأنهما التنافي ولا يجتمعان وليس ذلك بين مدلول «كل» و«أي» ولا فرق بين قول القائل: من جاءك أزيد أم عمرو ؟ وقوله: أي الرجال جاءك أزيد أم عمرو ؟ و«أم» هنا إنما جاءت لمعادلة همزة الاستفهام فلا تعلق لها بـ «أي» ولا بـ

«كل»، وإذا كانت «أي» شرطية فالعموم أظهر فيها كقوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء ١١٠)، وقوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»[1]، و«أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»[2]، و«أَيُّمَا رَجُلٍ سَبَبْتُهُ أَوْ لَعَنْتُهُ فَاجْعَلْهَا لَهُ صَلَاةً وَرَحْمَةً».

والمراد بذلك كله العموم، وقد صرّح بكونها من صيغ العموم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والقاضي عبد الوهاب وأبو نصر بن الصباغ وفخر الدين الرازي وأتباعه والآمدي والشيخ الموفق بن قدامة وأبو العباس القرطبي وجماعة غيرهم، لكن قيد كثير منهم كلامه بما إذا كانت شرطية أو استفهامية، وأطلق ابن الحاجب وابن الساعاتي القول بأن سائر الأسماء الموصولة والاستفهامية والشرطية من صيغ العموم فدخلت «أي» في ذلك وإن كانت موصولة كما تقدم في «من» و«ما» وصرّح القرافي بأنها في حالة الصلة للعموم وزاد في التوسع حتى جعل الموصوفة في النداء من صيغ العموم أيضًا، وهو ضعيف غير مسلم له كما سيأتي بيانه إن شاء الله فيما بعد، والذي حمل الأوّلين على إخراجها من صيغ العموم ما تقدم عن بعض النحاة من جعلها بمعنى «بعض» وأن مدلولها أحد الشيئين كما في قوله تعالى: ﴿أَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ (مريم ٧٣) ﴿فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾ (الأنعام ٨١)، فقالوا: إنها تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه فهي والمطلق سواء في دلالتهما عل عموم البدل لا عموم الشمول، وهذا بعينه وارد على جميع أسماء الاستفهام فإنها إنما يستفهم بها عن أحد الشيئين أو الأشياء،

---

(١) رواه مسلم (٣٦٦)، وأبو داود (٤١٢٣)، والترمذي (١٧٢٨)، والنسائي (٧/ ١٧٣)، وابن ماجه (٣٦٠٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) رواه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن حبان (٤٠٧٤)، والحاكم (٢/ ١٨٢) من حديث عائشة. قال الترمذي: حديث حسن.

وهي من صيغ العموم لصلاحية الاستفهام بها عن كل فرد فرد وعن الجمع الذي لا ينحصر، فإن القائل إذا قال: من قام أَزَيد أم عمرو ؟ فإنما مراده أحد الرجلين، وحصره الاستفهام بها بين اثنين لا يخرجها عن أدوات العموم؛ لأن ذلك هنا من ضرورة الواقع وهي صالحة للاستفهام بها عن الجمع الذي لا ينحصر، فكذلك «أي»، ولا فرق لكن هذا لا يرد على إمام الحرمين والغزالي وغيرهما ممن لم يعد أسماء الاستفهام في صيغ العموم بل قيد عموم «من» و«ما» إذا كانتا للشرط والجزاء كما تقدم، والجمهور على خلاف ذلك، وأن أسماء الاستفهام من صيغ العموم.

وقول أولئك: إنها تدلُّ على واحد غير معين فيكون كالمطلق، جوابه بالفرق بينهما فإن المطلق إنما يدل على الماهية الذهنية ولا دلالة فيه على واحدة معينة بخلاف «أي» وما أشبهها فإنها دالة على الأفراد بعينها وإن كان فيه ترديد بين شيئين فإنك إذا قلت: «أحد الرجلين» احتمل أن تريد واحدًا معينًا، فإذا قلت: «إما هذا وإما هذا» لم يحتمل ذلك وكان مقتضيًا لاستوائهما في الحكم عليهما بطريق البدلية بخلاف «أي الرجلين» فإن الحكم ثابت فيه للماهية ففيها قدر زائد على المطلق بدلالتها على الأفراد فهي من حيث دلالتها على أحد الشيئين أشبهت عموم البدل الذي يقتضيه المطلق، ومن حيث صلاحيتها لدخول الأفراد الكثيرين تحتها كان مدلولها عموم الشمول؛ فالعام الشمولي والبدلي يشتركان في ثبوت الحكم لكل من الأفراد ويفترقان في أن الشمول يدلُّ على ذلك حالة اجتماع كل فرد مع الآخر وحالة انفراده والبدلي لا يدلُّ على ذلك بل إنما يدل عليه حالة انفراده ولا يعني بحالة الاجتماع المجموع وإنما المعنيُّ به أنه إذا وجدت أفرادٌ يترتب الحكم على كل منها ويتعدد بتعددها وفي البدلي يترتب على أحدها ولا يتعدد، ومما يوضح الفرق بينهما أيضًا أنك إذا قلت: «أي الرجلين فهو فاضل»

إنما يصح إذا كان كل منهما فاضلًا بخلاف قولك: «أحدهما فاضل» فقد ظهر الفرق بين أي وأحدهما، ولا فرق بين قوله ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»(١)، وقوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»(٢)، في شمول الحكم لكل الأفراد الداخلة تحته.

والعموم في «أي» إذا كانت شرطية أوضح منه في غيرها كما تقدم فلذلك أشكل الحكم فيها على جماعة، وقد توسط ابن مالك بين القولين فذكر في كتابه «التسهيل» أن «أيًا» في حالتي الشرط والاستفهام إذا أضيفت إلى نكرة تكون بمنزلة «كل» وإن أضيفت إلى معرفة كانت بمعنى «بعض»، وفي هذا أيضًا نظر لا يخفى مما ذكرناه.

وأما عدم التكرار فيها فلقصورها عن درجة «كل» كما في متى وأخواتها، فإنه إذا قال: «أي وقت دخلت فأنت طالق» لا ضمير فيه يعود على «أي» ولا رابط إلا كونه جزاءً وهو مطلق معلق على أيها كان، فكل وقت من أوقات الدخول صالح لأن يترتب عليه الطلاق المعلق وهو واحد، فإذا وجد انحلَّت اليمين بخلاف كل وقت أو كلما؛ فإنه يقتضي التكرار لما تقدم في دلالة «كل» الصريحة على استغراق كل فرد فرد، وأيضًا فلعود الضمير على «أي» زيادة قوة في إفادة الشمول كما في الأحاديث المتقدمة، فإن الضمير حكمه حكم ما يعود عليه فتعاضدا أولًا وآخرًا على إفادة العموم الشمولي.

فإن قيل: لو قال: «أي وقت دخلت فيه فأنت طالق» هل يتكرر الطلاق بتكرر الدخول لإعادة الضمير ؟

قلت: الظاهر أنه لا يتكرر لما أشرنا إليه من انحلال اليمين بالدخول الأول،

---

(١) رواه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس.

(٢) رواه مسلم (٣٦٦)، وأبو داود (٤١٢٣)، والترمذي (١٧٢٨)، والنسائي (٧/ ١٧٣)، وابن ماجه (٣٦٠٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

ولم أر المسألة منقولة لأصحابنا، وفي كتب الحنفية أنه لو قال: «كل دار أدخلها فعلي حَجة» فدخل دارين لم يكن عليه إلا حَجة واحدة ولو قال: «فعلي بها حَجة» كان عليه حَجتان؛ ففرقوا بين حالة الإضمار وعدمه فيحتمل أن يطردوا ذلك في «أي وقت دخلت فيه فأنت فيه طالق» ويفرقوا بينه وبين ما إذا تجرد عن الضمير، ويحتمل أن يكون ذلك لمدلول «كل» وإفادتها شمول كل فرد فرد نصًّا بخلاف غيرها، وفي «فتاوى الإمام الغزالي» أنه لو قال: «أي عبيدي حج فهو حرٌّ» فحجوا كلهم لا يعتق إلا واحد، وكذلك إذا قال: «أي رجل دخل المسجد فله درهم» فإنه يقتصر على الواحد؛ وهذا لأن «أيًا» عنده ليست للعموم فاقتصر على المستيقن، وقد صرح الشيخ أبو إسحاق وغيره من العراقيين بأنه إذا قال لأربع نسوة: «أيتكن حاضت فصواحباتها طوالق» فقلن: «حضنا» وصدَّقهن أنه تطلق كل واحدة منهن ثلاثًا، وهذا تصريح بعموم «أي» العموم الشمولي، والغزالي والرافعي ذكرا هذه المسألة بصيغة «كلما» ولم يتعرضا لصيغة «أي» وسوَّى ابن يونس وابن الرفعة بين الصيغتين وكأنهما جمعًا كلام المراوزة مع كلام العراقيين، وقد تحصل من ذلك خلاف بين الأصحاب في أن «أي» هل تعمُّ عموم الشمول أم لا ؟ ولكن الأصح ما قاله العراقيون كما تقدم تقريره، والله أعلم.

البحث الثالث: الذي دلَّ عليه كلام الحنفية أن «أيًا» لا عموم فيها بنفسها، فمنهم من التزم ذلك في جميع مواردها وجعل حكمها حكم النكرة لأنها إنما تصلح لتناول واحد من آحاد ما أضيفت إليه، وصرح بعضهم بأنها نكرة وكأنه يريد نكرة من حيث المعنى وإلا فهي مضافة إلى المعرفة في كثير من الصور، وقال آخرون منهم: لما كانت تارة للعموم وأخرى للخصوص لم تكن للعموم، وذكروا من أمثلة مجيئها للخصوص قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ (النمل ٣٨) ولم يقل يأتوني، وقوله تعالى: ﴿أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ (مريم ٧٣)،

والمراد أحدهما، وقد تقدم الجواب عن ذلك، وأما إفراد الضمير في قوله تعالى ﴿يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ فقد يكون لمراعاة اللفظ وإن كان للعموم كما في «من» فقد تقدم أنه يفرد ضميرها كثيرًا مراعاة للفظها ولم يخرجها ذلك عن أن تكون من صيغ العموم، ثم لما قرروا ذلك قالوا: إن العموم قد يعرض لـ «أي» من جهة وصفها بما يقتضي العموم، ومثلوه بما إذا قال: «والله لا أكلم رجلًا» فإنه متى كلم رجلين حنث، فإذا قال: «إلا رجلًا كوفيًّا أو عالمًا» كان له أن يكلم جميع الكوفيين أو العلماء فعمت النكرة بعموم الوصف، قالوا: فكذلك «أي» إذا أضيفت إلى نكرة وكانت في سياق الشرط فإنها تعم كما في قوله: «أي رجل قام فله درهم» ولم يريدوا الصفة الصناعية بل الصفة المعنوية؛ لأنهم جعلوا قوله «قام» ونحوه صفة لـ «رجل» بخلاف ما إذا أضيفت إلى معرفة مثل «أي الرجال قام فله درهم» فإنها لا تعم ولا تقتضي إلا فردًا من الرجال؛ لأن «قام» ليس صفة للرجال، وفي هذا ضعف، والذي يظهر أنه لا فرق بين المقامين وأن العموم فيهما من دلالة «أي» الشرطية لا من الوصف، والوصف ليس للتعميم بل لبيان المراد بالنكرة فإن النكرة فيها أمران: **أحدهما**: النوع، **والآخر**: الوحدة، فإن الرجل يذكر في مقابلة المرأة ويراد به النوع ويذكر في مقابلة الرجلين ويراد به الوحدة مع النوع وكل منهما أعم من الكوفي وغيره، فإذا قال كوفيًّا احتمل أن يكون تقييدًا للثاني فلا يكلم إلا واحدًا كوفيًّا، واحتمل أن يكون تقييدًا للأول فلا يكلم إلا نوع الكوفي، وإن كان أكثر فإن نوى أحدهما اتبع، فإن أطلق فالذي يتجه أن يحمل على تقييد المعنى الثاني أعني الوحدة ويحنث بالاثنين، وكأنَّ الحنفية رأوا أن قرينة وصفه بصفة الكوفية وهي تشمل الواحد والكثير قرينة مشعرة بإرادة النوع وحينئذٍ فلا دليل فيه على إطلاق كون الصفة تفيد العموم، ويؤيد ذلك أن محمد بن الحسن نص في «الجامع» على أن الرجل إذا قال: «لأكلمنَّ رجلًا كوفيًّا» أنه يبرُّ بالواحد

ولو كان الوصف يقتضي العموم كما قالوه لما برَّ إلا بالجميع، وأيضًا فقد قال جمعٌ كثير منهم: إن الوصف لا يفيد العموم إلا في «أي» والاستثناء من النفي خاصة حكاه عبد العزيز في شرحه أصول البزدوي، وهذا مما يدل على أن الوصف بمجرده لا يقتضي العموم إذ لو كان كذلك لعمَّ في جميع صوره، وأيضًا فالقاعدة عند أئمة العربية أن الصفة تقتضي التخصيص فكيف تفيد العموم ويبين ذلك أنه إذا قال: «من دخل الدار من عبيدي فهو حرٌّ» عمَّ الجميع، ولو قال: «من عبيدي السود أو الطوال» ونحو ذلك كان الحكم مختصًّا بمن وصفه ولا يعم كل عبيده.

وقد بنى الحنفية على هذا البحث المسألة المشهورة عندهم أنه إذا قال: «أي عبيدي ضربك فهو حرٌّ» فضربوه كلهم عتقوا جميعًا وإذا قال: «أي عبيدي ضربته فهو حرٌّ» فضرب جماعة لا يعتق إلا واحد، ذكرها هكذا محمد بن الحسن، واتفق عليها أصحابهم وتكلَّم ابن جنِّي وغيره من النحاة عليها وذكرها الزمخشري في خطبة «المفصل»[1] معظمًا قدر النحو الذي غاص بسببه محمد بن الحسن على الفرق بين هاتين المسألتين، وقد ذكر القاضي حسين من أصحابنا هذه المسألة في «تعليقه» وفرق بين المسألتين كما قال الحنفية ولم يصرح بنقلها عن الأصحاب فلعله قالها تفقهًا كالحنفية، والمسألة موجودة في «فتاوى» الإمام أبي بكر الشاشي من أئمة أصحابنا أيضًا، وقال فيها إنه لا فرق بين المسألتين وأنهم يعتقون كلهم في الصورتين جمعًا، وهذا هو الذي يظهر ترجيحه عملًا بعموم «أي» كما قررناه، وإذا لم يجعل «أي» من صيغ العموم كما اختاره الإمام والغزالي فلا يعتق فيهما إلا واحد؛ لأنه المستيقن كما تقدم عن الغزالي في: «أي عبيدي حج».

---

(١) «المفصل في صنعة الإعراب» (ص١٩).

والذي اعتمده الحنفية في الفرق بينهما ما أشرنا إليه من العموم المأخوذ من جهة الصفة، قالوا: فإذا قال: «أي عبيدي ضربك» فقد وصف النكرة بالفعل وهو عام فتعم النكرة، أما كون النكرة موصوفة بالفعل فظاهر ولا يريدون به الصفة الصناعية كما تقدم بل المعنوية، وأما كون الفعل عامًّا فلأنه مسند إلى ضمير «أي عبيدي» والفعل يتعدد بتعدد فاعله لا بعموم فاعله.

وأما المسألة الثانية وهي: «أي عبيدي ضربته» فقالوا: الفعل هنا خاص وفاعله خاص وهو المخاطب وتعدد المفعول لا يوجب تعدد الفاعل؛ لأن الفعل الواحد قد يتعلق بمفاعيل كثيرة، كذلك الضرب للواحد قد يقع على عبيد كثيرة وحينئذٍ فهنا لهم طرق في العبارة:

أحدها: إن الوصف بالفعل الخاص لا يقتضي العموم.

وثانيها: إن «أيًّا» وإن كانت تدلُّ على الجميع من جهة المعنى فهي دالة على البعض من حيث اللفظ وقد علق العتق بفعل خاص وهو الضرب ولم يضف الضرب إلى ما يوجب عمومه فكان خاصًّا.

وثالثها: إن هذا ليس بوصف للنكرة وإنما هو وصف للفاعل أي من جهة المعنى فإن الضَّاربيَّة التي هي مدلول «ضربته» صفة للفاعل الخاص، والمضروبية التي هي صفة العبيد إن دلَّ اللَّفظ عليها فإنما يدلُّ بالاقتضاء والاقتضاء لا عموم له فيقتصر منه على موضع الضرورة.

وهذه الطرق الثلاث ترجع في الحقيقة إلى معنى واحد ولكن العبارة مختلفة وقد عدوا هذا المعنى الثالث إلى قوله: «أي عبيدي ضُرِبَ» مبنيًّا للمفعول ونسبوا ذلك إلى ابن جني قال: لأن الفاعل وإن لم يذكر فهو في حكم المذكور، وكل هذا منهم بناءً على ما ذكروه أن «أيًّا» لا عموم لها بنفسها، وأما النحاة ففرقوا بين المسألتين مع التصريح بعموم «أي»، فقال ابن يعيش وغيره من شراح

«المفصل»: الفعل في المسألة الأولى عام وفي الثانية خاص؛ فإنه في الأولى مسندٌ إلى ضمير «أي» وهي كلمة عموم وهو في الثانية مسند إلى ضمير المخاطب وهو خاص، ثم قرروا أن الفعل يعم بعموم فاعله لا بعموم مفعوله من جهة أن الفاعل كالجزء من الفعل؛ لأن الفعل لا يستغني عنه والمفعول قد يستغني عنه الفعل، وطوَّلوا في الاستدلال لكون الفاعل كالجزء من الفعل بما لا تعلق له بما نحن فيه، وهذا هو الذي وجَّه به القاضي حسين من أصحابنا الفرق بين المسألتين وهذا لفظه، قال: فرع إذا قال: «طلق من نسائي من شئت» لا يطلق الكل في أصح الوجهين، وإذا قال: «من نسائي من شاءت» فله أن يطلق كل من اختارت الطلاق، والفرق أن التخصيص والمشيئة مضاف يعني في الأولى إلى واحد فإذا اختار واحدة سقط اختياره، وفي الثانية الاختيار مضاف إلى جماعة فكل من اختارت طلقت، نظيره ما إذا قال: «أي عبد من عبيدي ضربته فهو حر» فضرب عبدًا ثم عبدًا لا يعتق الثاني؛ لأن حرف أي وإن كان حرف تعميم فالمضاف إليه الضرب واحد، ولو قال: «أي عبد ضربك فهو حرٌّ» فضربه عبد ثم عبيد عتقوا؛ لأن الضرب مضاف إلى جماعة، انتهى كلامه.

وقوله عن «أي» إنها حرف كأنه لم يرد الحرف الاصطلاحي وعبر به عن الكلمة وإلا فهو وهم منه.

والكلام الآن في الاعتراض على ما اعتمده الحنفية:

أما تخريج ذلك على أن الوصف يقتضي العموم فقد تقدم منعه وأنهم لم يطردوه في كل الصور، وقولهم: إن الفعل يعم بعموم فاعله محل منع أيضًا فإن الفاعل ضمير «أي» فإذا لم تكن عامة لم يكن ضميرها عامًّا؛ لأن الضمير ليس من صيغ العموم بل هو بحسب ما يعود عليه، وإذا لم يكن الضمير عامًّا لا يكون فعله عامًّا بعين ما قالوه في المسألة الثانية ولا فرق بينهما إلا أن الفاعل هناك خاص

وهنا مبهم والمبهم غير عام، والاستدلال على عموم «أي» في هذه الصورة بعموم الفعل دَورٌ لأن عموم الفعل متوقف على عموم الفاعل المتوقف على عموم «أي» الموقوف على عموم الفعل، هذا إذا أريد العموم الشمولي وإن أرادوا العام البدلي فهو حاصل بدون هذا الدَّورِ وهو حاصل في المسألتين فقد توقف استدلالهم على عتق جميع العبيد في المسألة الأولى على أصلهم إلا أن يسلكوا تخريج ذلك على عموم «أي».

وأما المسألة الثانية فالحق أن «ضربته» أيضًا صفة لـ «أي» اعتبارًا بمعناها؛ لأنك تقول: «مررت برجل ضربه عمرو» كما تقول: «ضرب عمرًا» ومدلولها عند العرب والنحاة الوصف كما تقول: «زيد ضربه عمرو، وزيد ضرب عمرًا» أخبرت عن المبتدأ في الموضعين ولا فرق حينئذٍ، ولا شك في أن قولنا «ضربته» نسبتين: إحداهما إلى الفاعل بالضاربية والأخرى إلى المفعول بالمضروبية ومن جهة الثانية يصح الوصف، وليس ذلك من الاقتضاء، وأيضًا فالاقتضاء ليس متفقًا عليه أنه لا عموم له بل في مذهب الشافعي خلاف في أن له عمومًا أم لا؟ ورجَّح جماعةٌ القول بعمومه، وأما النحاة فالاعتراض عليهم أقوى؛ لأنهم إذا سلموا أن «أيًا» من صيغ العموم فلا أثر للضمير العائد عليها هنا أو على غيرها؛ لأن «أيًّا» إذا كانت للتعميم فالعموم ليس في مفهومها وإنما هو فيما يدخل عليه «أي» وحينئذٍ فيعم جميع العبيد الذي أضيفت إليهم، ولا فرق بين مقام الفاعلية والمفعولية محافظة على اقتضاء «أي» للتعميم فيما دخلت عليه، وقد وجدت لبعض الحنفية مسلكًا آخر في الفرق بين المسألتين وهو أن الشرط في «ضربك» ضرب العبيد وهو عام فلم يكن عموم العتق بعموم الشرط بل بعموم الفاعلين، فإذا وجد الضرب من الثاني عتق به كما عتق به الأول؛ لأنَّ الضرب من كل واحد شرط وقوع العتق عليه، وأما في «ضربته» فالشرط هو الواقع من المخاطب فلو عتق

الثاني لعتق بضرب آخر من المخاطب فيتكرر المشروط بتكرر الشرط و«أي» لا تقتضي التكرار.

والجواب عن هذا بِمنع أن عتق الثاني إذا كان بضرب آخر من المخاطب يلزم منه تكرار المشروط بتكرر الشرط فإن الضرب أمر نسبي بين الضارب والمضروب، فإذا تعدد بحسب الضاربين يتعدد أيضًا بحسب المضروبين، وأيضًا فالتكرار إنما يجيء بالنسبة إلى المحل الواحد والمحل هنا متعدد فهو كما لو قال: «من ضربته من عبيدي فهو حرٌّ» فإن عَوَّل على أن «أيًا» لا تفيد العموم لزمه في المسألة الأولى مثله، وقوله: «أيُّ عبيدي» عام صحيح وهو مشترك الإلزام في الصورتين، ودعواه في الأولى أن العموم جاء من ضرب العبيد ممنوعة، وقوله: «إن الضرب من كل واحد شرط وقوع العتق عليه» يقال: وكذلك ضرب كل واحد أيضًا شرط في وقوع العتق عليه فتبين بهذا كله عدم اتجاه الفرق بين المسألتين، وأما تعديتهم ذلك إلى قوله: «أيُّ عبيدي ضُرِبَ» مبنيًا للمفعول فهو أبعد، ثم إنه وارد عليهم في قوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»[1] فإنهم قالوا بعمومه أكثر من الشافعية لإدخالهم جلد الكلب وأنه يطهر بالدباغ، وذلك مما يقوي القول بعموم «أي»، وإذا ثبت كونها عامة فلا فرق بين المسألتين كما لو قال: كلُّ عبد ضارب أو مضروب فهو حُرٌّ، فكذلك أي عبد ضارب أو مضروب فهو حُرٌّ، والله أعلم.

ومما فرَّع الحنفية على هذه المسألة إذا قال: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حُرٌّ، وكلٌّ واحد يطيق حملها فحملوها على التعاقب عتقوا، وإن حملوها جميعًا معًا لم يعتقوا؛ لأن كلًّا منهم حمل بعضها لا كلها، وإن لم يكن كل واحد يطيق حملها عتقوا جميعًا إذا حملوها، قالوا: لأن وصف النكرة هنا بأصل الحمل وفي

---

(١) سبق تخريجه.

الأُولى بحمل الخشبة، وهذا لا بأس به لا من جهة الوصف الذي اعتمدوه بل من جهة أن عتق كل منهم متعلق في الأولى باستقلاله بحملها، وفي الثانية بمشاركته في الحمل، ثم قولهم في جميع ما تقدم أن «أيًا» نكرة إن أرادوا به النكرة الصناعية فهو باطلٌ في مثل هذه الصور وما أشبهها مما هي فيه معرفة، وإن أرادوا أن معناها معنى النكرة فهو ممنوع، والله سبحانه وتعالى أعلم.

البحث الرابع: تقدم أن «من» و«ما» إذا كانا للاستفهام فهما للعموم وكذلك «أي» ودلالتها في حالة الاستفهام مختلفة فالمطلوب بها إما شرح الاسم كقولك: ما العنقاء، وإما ماهية المسمى كقولنا: ما الحركة، ويسأل بها عن الجنس مثل قول القائل: ما عندك؟ أي: أيُّ شيء من الأجناس عندك، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ﴾ (الحجر ٥٧)، و﴿قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِى﴾ (البقرة ١٣٣)، وعن الوصف كقولك: ما زيد ؟ فنقول: عالم أو جاهل، ونحو ذلك، وعليه حمل قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء ٢٣) ولذلك أجاب موسى عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ الآية وما بعدها، وقيل: هو سؤال أيضًا عن الجنس وإنما عدل موسى عليه السلام إلى ذكر الصفات لجهل فرعون بالسؤال؛ لأن الله سبحانه ليس من جنسٍ حتى يسأل عنه، ولهذا لما استمرَّ موسى عليه السلام على الوصف قال فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء ٢٧).

وأما «مَن» فيسأل بها عن الجنس أيضًا، لكن من ذوي العلم لما تقدم من الفرق بينهما وعليه يحمل أيضًا قول فرعون ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾ (طه ٤٩) أي أمَلَكٌ هو أم بشر، مُنْكِرًا أن يكون لهما ربٌّ سواه، وأجابه موسى عليه السلام بقوله: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه ٥٠) على نحو ما تقدم، ويسأل بها أيضًا عن العارض المشخص لذي العلم كما إذا قيل: من هذا الرجل

أو من فلان ؟ فيجاب بما يعرف[١] به.

وأما «أي» فللسؤال عمَّا يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما كما إذا قال القائل: عندي ثياب فتقول له: أي الثياب هي؟ ولا تخرج في جميع مواردها حالة الاستفهام عن هذا المعنى، فالاستفهام بكل من هذه الثلاثة إنما هو لطلب التصور فقط بخلاف هل والهمزة فإنه يسأل بهما لذلك ولطلب التصديق أيضًا مثل: هل قام عمرو، وأَضَرَبْتَ زيدًا ؟ ونحو ذلك، ثم إن هذه الثلاثة يعرض لها حالة الاستفهام معانٍ أخر غير أصل الاستفهام فلا تكون للعموم حينئذٍ: **فمنها** التعجب كقوله تعالى حكاية عن سليمان: ﴿مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ﴾ (النمل ٢٠)، **ومنها** التحقير كقولك: من هذا ؟ وما هذا ؟ لمن تصغِّر أمره، **ومنها** التعظيم كقولك: أي رجل هذا ؟ أي ما أجلّه وأفضله، ونحو ذلك، ومثله التهويل أيضًا كقراءة ابن عباس رضي الله عنهما «ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين مَنْ فرعون»[٢] بلفظ الاستفهام؛ لأنه لما وصف الله تعالى العذاب بأنه مهين لشدته أراد أن يصور كنهه فقال: مَن فرعون ؟ أي: هل تعرفون من هو في فرط عتوِّه وتجبره ما ظنكم بعذاب يكون هو المعذب به ؟ ثم عرف حاله بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ (الدخان ٣١) فهذه القرائن ونحوها تخرج الصيغة عن العموم لاسيما والسؤال بها عن جزئي مشخص، والله أعلم.

البحث الخامس: تقدم أن القرافي عدَّ من جملة صور «أي» المفيدة للعموم التي تقع في النداء والاختصاص إذا قصد التوصل بها إلى ما فيه الألف واللام، وهذا ممنوع لأن حقيقة العام هو ما دلَّ على مسميات اشتركت فيه من غير حصر، والمنادى مخصوص محصور فلا يكون من صيغ العموم، وكون بعض الصيغ

---

(١) في د: يعرف. والمثبت من ز.

(٢) ينظر «تفسير ابن عطية» (٥/ ٧٤).

تجيء لمحصور فذاك من ضرورة الواقع مع صلاحيتها لغير المحصور كما إذا قيل: من في الدار ؟ فتقول: زيد؛ فإن الجواب بالمحصور جاء من ضرورة الواقع ولم يخرج به عن العموم؛ لأنها صالحة للاستفهام بها عن العدد الذي لا ينحصر بخلاف «أي» المنادى بها فإنها لا تكون إلا لمختصٍّ محصور، ولو قدر مجيئها في نداء غير محصور كالناس والمؤمنين فالعموم مستفادٌ من هذه الصيغ لا من «أي» لأن هذه الصيغ موضوعة للعموم و«أي» إنما وضعت هنا للتوصل بها إلى نداء ما فيه الألف واللام سواء كان واحدًا أو أكثر بخلاف «أي» الشرطية والاستفهامية والموصولة لما في هذه الثلاث من معنى الشمول كما تقدم دون المنادى بها، وقد توسع في «أي» أيضًا على عادته فكثر تعداد صيغها بحسب أنواعها وتثنيتها وجمعها وتذكيرها وتأنيثها، والحكاية بها رفعًا ونصبًا وجرًّا حتى جاء من ذلك كله خمس عشرة صيغة، والكل راجع إلى لفظ واحد في الحقيقة كما تقدم ولا طائل تحت هذا التكثير، والله أعلم.

الحادي عشر وما بعده إلى آخر الخامس عشر

متى، وأين، وحيث، وكيف، وإذا الشرطية

ويتصل كل واحد منها بـ «ما» فيمكن أن يجعل ذلك عشرة ألفاظ لكن الصيغة لا تختلف باتصال «ما» بها ولم يعد فيما تقدم «كلما» ولا «أيما» صيغة مباينة لما هو بدون «ما» فكذلك هنا أيضًا إذ ليس المقصود تكثير العدد من غير فائدة.

أما «متى» فهي ظرف زمان يُستفهم به تارة ويجازى به أخرى وهي عامة في الأزمان المبهمة كلها، وبعضهم لا يقيد ذلك بالمبهمة، والأول أقوى؛ لأنها لا تستعمل إلا فيما لا يتحقق وقوعه فلا يقولون: متى طلعت الشمس فائتني ونحو ذلك، بل إذا طلعت الشمس، بخلاف: متى قدم زيد ونحوه فهي عكس «إذا»،

ولما كانت تنتظم جميع الأزمنة المبهمة كانت للعموم لصحة وقوعها على الجميع، فإذا قيل: متى الخروج ؟ فكأنه سأل عن جميع الأزمنة الصالحة لخروجه وهي أكثر من أن يحاط بها فأغنت «متى» عن ذكر جميع ذلك مفصلًا، وكذلك حالة الشرط والجزاء أيضًا ويجازى بها منفردة ومتصلة بـ «ما» أيضًا كقول الشاعر:

مَتَى تَبْعَثُوهَا تَبْعَثُوهَا ذَمِيمَةً(١)

وقال الآخر:

مَتَى مَا تَرَقُّ العَيْنُ فِيهِ تَسَهَّلِ(٢)

وذكر الزمخشري وغيره أن العموم في المتصلة بـ «ما» أقوى منه مما إذا كانت وحدها، وقد اعترض الأبياري وغيره على القول بأنها من صيغ العموم بأنها لو كانت كذلك لتكرر الطلاق المعلق بها كما إذا قال: «متى دخلت الدار فأنت طالق» فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول فلا تكون عامة في جميع الأزمنة، وهذا الاعتراض إنما يلزم إذا كان العموم والتكرار متلازمين، وحيث لا يقتضي اللفظ التكرار لا تكون للعموم، وليس الأمر كذلك فإن التكرار إنما يجيء من قدر زائد على العموم كما تقدم في «كلما» على أن في المذهب وجهًا غريبًا أن «متى» و«متى ما» يقتضيان التكرار، ووجهًا آخر أن ذلك مختص بـ «متى ما» دون «متى» وحدها، وقد تقدم حكاية هذين الوجهين وأن الصحيح أنهما لا يقتضيان تكرارًا، وقد وجهه القرافي بأن المعلق عليه في هذه الصيغ ،أعني متى وحيث وأين وما أشبهها عام وهو جميع الأزمنة والأمكنة، والمعلّق مطلق وهو مطلق الطلاق فقد التزم مطلق الطلاق في جميع الأزمنة والبقاع، فإذا لزمه طلقة واحدة فقد وقع

---

(١) صدر بيت من الطويل وهو لزهير، ديوانه ١٠٧.

(٢) عجز بيت من الطويل وهو لامرئ القيس، ديوانه ص٢٣.

ما التزمه من مطلق الطلاق فلا يلزم طلقة أخرى بل تنحل اليمين، وشبهه بقوله: «أنت طالق في جميع الأيام طلقة» فالظرف عام والمظروف مطلق، وهذا التوجيه يرد عليه في «كلما» فإنها تفيد التكرار والمعلق فيها أيضًا مطلق الطلاق، لكن القرافي ذكر في موضع آخر من كتبه أن المعلق في قوله: «كلما دخلت فأنت طالق» عامٌّ على عام، وأنه علَّق جميع الطلقات على جميع الدخلات لا على وجه الاجتماع بل على وجه التفريق لأفراد الطلاق على أفراد الدخلات، وجعل هذا هو الفارق بين «كلما» وغيرها من هذه الصيغ المشار إليها وإن كان كلها من صيغ العموم، وهذا هو الحق لما أشرنا إليه فيما تقدم من دلالة «كل» على كل فرد فرد على وجه النصوصية وإحاطتها بها، فمن هنا جاء التكرار في «كل» و«كلما» ولم يجئ في غيرها من هذه الصيغ لقصورها عن دلالة «كل»، وقد صرح الحنفية بأنه إذا قال لامرأته: أنت طالق إذا شئت، أو إذا ما شئت، أو متى شئت، أو متى ما شئت، أنه ليس لها أن تطلق نفسها إلا واحدة، ولو قال: أنت طالق كلما شئت؛ فلها أن تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تكمل الثلاث؛ لأن كلمة «كلما» للتكرار دون البواقي وإن كان قوله: متى شئت، ومتى ما شئت، وأي وقت شئت، عامًّا في الأوقات كلها حتى لا يقتصر به على المجلس الذي قال ذلك فيه، وكذلك اتفق الحنابلة أيضًا على أن «كلما» تقتضي التكرار، وذكروا في «متى» وجهين، والمقصود أنه لا يلزم من عدم إفادة اللفظ التكرار أن لا يكون للعموم، كيف وظواهر النصوص طافحة بإفادة هذه الصيغ الخمسة العموم كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة ٥]، وفي الآية الأخرى ﴿حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [النساء ٩١]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة ٧]، و﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأنبياء ٣٨]، ولذلك أجاب عن قولهم: ﴿مَتَى هُوَ﴾ بقوله:

﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ [الإسراء ٥١] لأنه سؤال عن جميع الأوقات الصالحة أن يكون ذلك فيها فتكون عامة في ذلك، ولا تفهم العرب في شيءٍ من هذه الصيغ إلا العموم. وأما «أين» فهي في الأمكنة كـ «متى» في الأزمنة تعم جميعها ويستفهم بها ويجازى منفردة، ومع «ما» أيضًا قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]. وقال الشاعر [الخفيف]:

أَيْـنَ تَـضْرِبْ بِنَـا الْعُـدَاةَ تَجِـدْنَا نَصْرِفُ الْعِيسَ نَحْوَهُمْ لِلتَّلَاقِي[١]

ودخول «ما» على «متى» و«أين» لزيادة الإبهام والتوكيد، ولذلك يقوى العموم فيهما بها كما تقدم وتكون المجازاة معها أقوى مَعْنى وأمتن حُسْنًا، والكلام في عمومها وعدم إفادتها التكرار كما تقدم، وقد نقض الحنفية ذلك فقالوا: إذا قال لامرأته: «أنت طالق حيث شئت أو أين شئت» لم تُطَلَّقْ حتى تشاء، ويشترط أن تكون مشيئتها في ذلك المجلس فلو قامت منه لم يكن لها مشيئة، قالوا: لأن كلمة «أين» و«حيث» من أسماء المكان، والطلاق لا تعلُّق له بالمكان فيلغوا ويبقى مطلق المشيئة فيقتصر به على المجلس بخلاف الزمان؛ لأن له تعلقًا به حتى تقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصًا وعمومًا، وفي هذا نظر ولا يخفى ضعفه؛ لأنَّ الطلاق كما لا يقع إلا في زمان فكذلك لابد وأن يكون المتلفظ به في مكان فتعلقه بالاثنتين على السواء، وإذا عمَّ في أحدهما بالنسبة إلى ظرفه المبهم فكذلك في الآخر، ولا فرق.

وأما «حيث» ففيها ستُّ لغات: بضم الثاء وفتحها وكسرها، و«حوث» بالواو والحركات الثلاث أيضًا، وكانت من صيغ العموم لإبهامها ووقوعها على سائر الأماكن، وقد صرَّح بعدِّها في صيغ العموم القاضي عبد الوهاب والغزالي وفخر

---

(١) البيت من الخفيف وهو لابن همام السلولي في الكتاب لسيبويه (٣/ ٥٨)، وبلا نسبة في المقتضب (٢/ ٤٨).

الدين بن الخطيب وجماعة، ولا يجازى بها إلا إذا اتصلت «ما» بها، ولا تستعمل إلا مضافة إلى جملة غالبًا، وقد جاءت إضافتها إلى المفرد في قول الشاعر:

أَمَا تَرَى حَيْثُ سُهَيلٍ طَالِعَا(١)

وهو شاذٌّ، وبعضهم جوَّزه في الشِّعر خاصةً كقول الآخر:

وَنَحْنُ سَقَيْنَا الْمَوْتَ بِالشَّام مَعْقِلاً ... وَقَدْ كَانَ مِنكُمْ حَيْثُ لَيِّ الْعَمَائِمِ(٢)

وجماعة من النحاة أنكروا صحة هذا البيت.

وإذا اتصلت «ما» بها جوزي بها، وكانت حينئذٍ شرطية كأين ومتى إلا أن «ما» الداخلة على «حيث» كافة لها عن الإضافة، والتي مع «متى» و«أين» مؤكدة؛ لأنهما كانتا للشرط والجزاء بدون «ما» وأما في «حيث» فللزوم الإضافة لها لم تكن شرطية؛ لأن المضاف إليها إما جملة فتقدر بالاسم، وإما اسم مفرد على القول الشاذ فلم تعمل الجزم، فإذا اتصل بها «ما» كفتها عن الإضافة، وخرجت الجملة عن أن تكون مضافة إليها فعملت عمل أخواتها من الجزم بالشرط وكانت عامة حينئذٍ عموم أسماء الشروط كلها، وأما إذا لم يتصل بها «ما» فالعموم فيها من جهة قوة الإبهام الدالة عليه ولذلك لم يكن «مذ» و«منذ» و«الآن» و«عند» و«لدى» وشبهها من الظروف مفيدًا للعموم لما فيها من الاختصاص وعدم الإبهام الشائع، وإن كان القرافي عدَّ «لدى» و«عند» من صيغ العموم ففيه نظرٌ وضعفٌ بيِّنٌ كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وقد تقدم قول الحنفية آنفًا في حيث شئت مع الكلام على «أين»، وذكرنا ما فيه وبالله التوفيق.

وأما «كيف» فهي اسمٌ بدليل صحة تركيب الجملة المفيدة منها مع الاسم

---

(١) البيت من الرجز ينظر المفصل في صنعة الإعراب (ص٢١١)، خزانة الأدب (٧/ ٣)، اللسان (٢/ ١٤٠).

(٢) البيت من الطويل ينظر خزانة الأدب (٦/ ٥٥٨).

ومع الفعل في قولهم: كيف زيد؟ وكيف أصبحت؟ وقد حكى قطرب أنه سمع من العرب قولهم على كيف يتبع الأحمرين وأنشدوا أيضًا قول الشاعر:

سَائِلْ فَوَارِسَ يَرْبُوعٍ إِذَا حَضَرُوا عَنْ كَيْفَ صَعقَتْنَا ذُهْلُ بْنُ شَيْبَانَا

والحقُّ أن دخول حروف الجرِّ عليها شاذٌّ والاعتماد في اسميَّتها على ما تقدم وهي سؤال عن الحال على وجه الإبهام، فإذا قلت: كيف أنت؟ فتقديره على أي حال من الأحوال وإنما يجاب السائل بما يظهر للمجيب أنه سأل عن تلك الحالة من أحواله فلذلك يصح الجواب بتخصيص بعضها وهو الذي قدَّر المجيب أن غرض السائل تعلق به ومن ثَمَّ كان العموم فيها حالة الاستفهام أقوى منه في بقية أسماء الاستفهام، وقد اختلفوا في وقوعها شرطية فذهب الكوفيون وقليل من البصريين كابن كيسان وقطرب إلى أنه يجازى بها، وخالف فيه جمهور البصريين قالوا: لأنها نقصت عن أخواتها بكونها اسمًا مجردًا عن الظرفية وبكونها لا يخبر عنها فلا يقال: كيف في الدار؟ كما يقال: من في الدار، ولا يكون جوابها إلا نكرة بخلاف أخواتها فإنها تجاب بالنكرة وبالمعرفة، فإذا قلت: كيف زيد؟ إنما يقال: صالح ونحو ذلك، ولا يقال الصالح ولا يعود عليها ضمير فضَعُفَتْ بهذا النقص عن بقية أخواتها فلم تتصرف بالمجازاة ولا ضرورة تدعو إلى ذلك.

وحجة الكوفيين أنها عامة في السؤال عن الأحوال كما أن «متى» عامة في الأزمان و«أين» عامة في الأماكن فلما جوزي بهما لعمومهما كانت «كيف» كذلك، قال البصريون: لا يصح دعوى العموم فيها حالة المجازاة فإنك إذا قلت: «كيف تكن أكن» فمعناه على أي حالة تكون عليها أكون، وهذا باطل فإنه يلزم أن يكون على جميع أحواله وهو مستحيل فلا يصح إلا أن يقترن بكلامه قرينة تخلص الوصف الذي التزم مساواته فيه مثل: كيف ما يكون من قيام أو نحو ذلك أكون عليه، ويمكن الجواب عن هذا بأن أحوال الوصف الذي التزم مساواته

عليها عامة أيضًا، فيكتفى بذلك في صحة المجازاة، وأيضًا فهذا وارد عليهم في قول القائل: «كيف تكون أكون» بالرفع من غير مجازاة، وقد فرَّق بعضهم بينهما بأن الرفع لا يكون إلا في حالة مخصوصة يعلم من نفسه أنه قادر عليها بخلاف الجزم فإنه لا يختص بحالة دون أخرى بل هو عام في جميع الأحوال فلا يمكن الوفاء بالشروط، وفي هذا الفرق نظر، وقولهم: «إن حالة الرفع تقتضي أن تكون مختصة» ممنوع، ثم إن جمهور المصنفين إنما يذكرون الخلاف في «كيف» منفردة، وخص ابن يونس[1] في «شرح الجمل» المجازاة بها إذا كانت متصلة بـ «ما» فإنه لما ذكر دخول «ما» على أدوات الشرط قسمها إلى: ما يلزمها ما وما لا يلزمها، وذكر أنها لازمة في «إذا» و«حيث» و«كيف»، ومقتضى هذا أنه لا يجازى بها عند من يقول بذلك إلا مع «ما».

وصرَّح الشيخ جمال الدين الشَّرِيشِيُّ في «شرح الألفية» بأنه يجازى بها عندهم بـ «ما» ومنفردة، فيقال: كيف تكن أكن وكيفما تكن أكن، ويتأيد هذا بقول سيبويه أنه لا يجازى من الأسماء والظروف إلا بما يستفهم، قال الأئمة: معناه أن ما كان من أدوات الاستفهام فيجازى به بدون «ما» كمن وما وأين ومتى، فإن دخلت «ما» على بعضها كان للتأكيد، وما لم يكن للاستفهام كحيث وإذ فلا يجازى به إلا بـ «ما»، ولا ريب في أن «كيف» للاستفهام، فإذا قيل: إنه يجازى بها لم يتقيد ذلك بـ «ما» إلا أن المجازاة بها إذا جُوِّزت في حالة اتصالها بـ «ما» أقوى منها إذا كانت منفردة، ولم يصرح أحد من الأصوليين فيما وقفت عليه بأن «كيف» من صيغ العموم سوى الشيخ شهاب الدين القرافي فذكرها حالة الاستفهام بها وحالة اتصالها بـ «ما» إذا جُوزي بها، وهي داخلة في عموم لفظ من قال: إن أسماء الاستفهام والشروط جميعها للعموم كابن الحاجب وابن الساعاتي

---

(١) في د: يزيد. والمثبت من ز.

وغيرهما، والذي يظهر أنها للعموم في جميع مواردها: أما إذا كانت استفهامية أو شرطية جوزي بها فظاهر، وأما إذا ارتفع الفعلان بها مثل: «كيف تكون أكون» فإنها أيضًا للعموم بالنسبة إلى أحوال الصفة التي خرج الكلام عليها، وفيها أيضًا معنى الشرط وإن لم تجزم الجملة بعدها صرَّح بذلك ابن مالك وغيره وهو ظاهر.

وقد اختلف الحنفية فيما إذا قال: «أنت طالق كيف شئت» فقيل: إنها تملك طلقة رجعية إلا أن توقع غير ذلك ويوافقها الزوج أنه أراد ذلك، وهو قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن: لها أن توقع واحدة رجعية أو بائنة واثنتين وثلاثًا وهو إعمال لعموم «كيف» وعلَّلوا قول أبي حنيفة بما يقتضي أنها عنده ليست للعموم، والله أعلم.

وقد تقدم أنه يقترن بـ «من» و«ما» إذا كانتا للاستفهام وما يخرج به عن أصله المطلق فلا تكون الصيغة للعموم، ومثله يجيء أيضًا هنا في «كيف» إذا استفهم بها كما في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ الآية [البقرة ٢٨] فإنه اقترن به هنا التوبيخ والتعجيب جميعًا: أما التوبيخ فلأن الكفر مع هذه الحال المذكورة في الآية وهي علمهم بأنهم كانوا أمواتًا فأحياهم ثم يميتهم ثم يحييهم ينبئ عن الانهماك في الغفلة والجهل القبيح، وأما التعجب فلأن هذه الحال تأبى أن لا يكون للعاقل علم بالصانع وعلمه به يأبى أن يكفر، وصدور الفعل مع الصارف القوي مظنة التعجب، ومثله في غير «كيف» قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة ٤٤].

وأما «إذا» فهي ظرف لما يستقبل من الزمان، ولا يستعمل غالبًا إلا في المتحقق في المستقبل نحو: آتيك إذا طلعت الشمس، ولذلك كثر مجيئها في القرآن عند ذكر أهوال القيامة وجميع ما يأتي كقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ إلى آخرها [التكوير ١]، ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾ [الواقعة ١] ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ﴾ [النازعات

٣٤] ونحو ذلك لتفيد تحقق وقوع هذه الأشياء كلها بخلاف «إِن» الشرطية فإنها تكون غالبًا في المبهم الذي هو غير معين ولا متحقق الوقوع، ولهذا كانت «إِن» أم أدوات الشرط، وقد يوضع كل واحد من «إِن» و«إذا» موضع الأخرى على وجه التوسع كما في قول القائل: إذا فعلت كذا فأنت طالق، أو فأنت حرٌّ، وإذا أعطيتني ألفًا فأنت طالق، ونحو ذلك ففي مثل هذه الصور تكون للعموم؛ لأنه غير متقيد بوقت بخلاف ما إذا كانت لوقت محقق إذ لا عموم فيه، ومن هنا قلَّ استعمالها للمجازاة عاملة عمل أدواته وإن كانت متضمنة معنى الشرط غالبًا فلم يجئ ذلك إلا في الشعر قليلًا كقول الشاعر:

إِذَا قَصُرَتْ أَسْيافُنَا كَانَ وَصْلُهَا ... خُطَانَا إِلَى أَعْدَائِنَا فَنُضَارِبِ[1]

فجزم نضارب بعطفه على موضع كان المجزوم بالجواب، وإذا دخلت عليها «ما» كانت الشرطية فيها أكثر كالبيت المتقدم ذكره:

إِذَا مَا أَتَيْتَ بَنِي مَالِكٍ ... فَسَلِّمْ عَلَى أَيُّهُمْ أَفْضَلُ

وقول الآخر:

تُصْغِي إِذَا شَدَّهَا لِلرَّحْلِ جَانِحَةً ... حَتَّى إِذَا مَا اسْتَوَى فِي غَرْزِهَا[2]

وقد جاءت في الشعر أيضًا غير عاملة عمل المجازاة كقول الشاعر:

وَإِذَا مَا تَشَاءُ تَبْعَثُ مِنْهَا ... مَغْرِبَ الشَّمْسِ.......[3]

فرفع «تَشَاءُ» و«تَبْعَثُ» مع دخول «إذا ما» عليهما، لكن تقدم أن ترك جزم الجملة بالأداة الشرطية لا يخرجها عن كونها للعموم إذ لا تلازم بينهما كما ذكرنا

---

(١) البيت من الطويل وهو لقيس بن الخطيم في الكتاب لسيبويه ٣/ ٦١، غريب الحديث لابن قتيبة ٢/ ٢٨.

(٢) البيت من البسيط وهو لذي الرمة في ديوانه ص٤٨، والكتاب ٣/ ٦٠.

(٣) البيت من الخفيف وهو لكعب بن زهير في ديوانه ص٢٩، والكتاب ٣/ ٦٢، وتكملة عجزه: ناشِطًا مَذعورا.

في «كيف» فالمعتبر في كون اللفظ للعموم إبهامه ودلالته على الأشياء الكثيرة من غير حصر، وهذا المعنى موجود في «إذا» حين يراد بها شيء مبهم غير متحقق الوقوع وتكون في معنى الشرط بخلاف ما إذا أريد بها الزمن المعين كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ [الليل ١] وأمثاله، وكذلك إذا كانت للمفاجأة مثل خرجت فإذا زيد قائم، ومنه ما أنشده سيبويه:

وَكُنْتُ أَرَى زَيْدًا كَمَا قِيلَ سَيِّدًا   إِذَا أَنَّهُ عَبْدُ القَفَا وَاللَّهَازِمِ[1]

ولهذا أعرض غالب أئمة الأصول عن عدِّها من صيغ العموم، ونبه عليها القرافي وهي داخلة في أسماء الشروط التي أطلق ابن الحاجب وغيره كونها للعموم، ولكن على الوجه الذي ذكرناه من اشتراط الإبهام، وقد اتفق الفقهاء على أنها من أدوات التعليق وهي حينئذٍ للعموم إذ لا اختصاص لها بزمن دون زمن بل تعمُّ الأزمان والأحوال أيضًا كقوله: إذا فعلت كذا فأنت حرٌّ، وإذا لبست ونحوه، ولا تقتضي التكرار كسائر أخواتها بخلاف «كلما» لما تقدم من الفرق؛ ولهذا إذا قال: إذا طلقت امرأة فعبد من عبيدي حرٌّ، وإذا طلقت اثنتين فعبدان حرَّان، وإذا طلقت ثلاثًا فثلاثة أعبدٍ، وإذا طلقت أربعة فأربعة أعبد، ثم طلق أربع نسوة إما جملة أو على التعاقب لا يعتق إلا عشرة أعبد، بخلاف ما إذا قال «كلما» في مثل ذلك فقد تقدم أنه يعتق خمسة عشر عبدًا، نعم تختص «إذا» في كثير من الصور بإفادة الفورية على خلاف بين العلماء في ذلك، قال أصحابنا: أدوات التعليق التي تقتضي العموم من الأسماء «مَن، ومتى، ومتى ما، وإذا، وإذا ما، وأي، وأي ما، وكلما، ومهما» فمتى كان التعليق بواحدٍ من هذه على إثبات فعل لم يقتض شيء منها الفور ولم يشترط وقوع المعلق عليه في المجلس إلا إذا علق الطلاق بمشيئتها أو كان التعليق بتحصيل مال في بعض هذه الصيغ ولا يقتضي شيء منها

---

(١) البيت من الطويل، الكتاب ٣/ ١٤٤.

التكرار إلا «كلما» كما تقدم، وفي وجه تقدم أيضًا ذكره في «متى» و«متى ما» فأما في تعليق الطلاق بمشيئتها إذا قال لها: «طلقي نفسك إذا شئت» فإنه يشترط القبول في ذلك المجلس بخلاف ما إذا قال: «طلقي نفسك متى شئت» فإنه لا يشترط ذلك على الفور ولها أن تطلق نفسها متى شاءت ما لم يرجع الزوج عن ذلك، وبه قال الأئمة الثلاثة لكنهم لم يجوزوا للزوج الرجوع عنه تغليبًا لشائبة التمليك، وأما في المعاوضة فإذا قال الزوج: «إذا ضمنت لي ألفًا أو أعطيتني ألفًا فأنت طالق» اشترط كون القبول أو الإعطاء في المجلس، بخلاف ما إذا قال: متى، أو متى ما أعطيتني، أو ضمنت، أو مهما، أو أي وقت؛ فإنه لا يشترط ذلك في المجلس.

وحكي عن بعض الأصحاب وجه أن «إذا» في كل ذلك لا تقتضي الفورية كبقية أخواتها وهو مذهب أحمد بن حنبل، أما إذا كان الالتماس منها بأن قالت: إذا طلقتني فلك ألف، أو متى ما طلقتني، وكذلك بقية الصيغ فجمهور الأصحاب على اشتراط الفورية في كل ذلك وفرقوا بين هذا والأول بأن ذلك من جانب الزوج تعليق، والتعليق يقبل التأخير، وأما من جانب الزوجة فهو معاوضة فيشترط فيه الفور كما في سائر المعاوضات، ومن الأصحاب من قال في قولها: «متى طلقتني فلك ألف» ونحو ذلك من أخواتها: إن له التأخير ولا يشترط الفورية في المجلس إعمالًا لعموم الصيغ، وعند الحنفية لا فرق بين «إذا» وبقية أخواتها في أن الكل لا يقتضي الفورية سواء كان في تفويض الطلاق إليها أو في الخلع أو في غيرهما، قال صاحب «الهداية»: لو قال: أنت طالق إذا شئت، أو إذا ما شئت، أو متى شئت، أو متى ما شئت، لم يقتصر على المجلس؛ أما في «متى» و«متى ما» فلأنها للوقت، وهي عامة للأوقات كلها ولكن لا تطلق نفسها إلا واحدة لأنها تعم الأزمان دون الأفعال فتملك التطليق في الأزمان ولا تملك تطليقًا بعد تطليق؛ وأما

كلمة «إذا» و«إذا ما» فهي و«متى» سواء عندهما أي عند أبي يوسف ومحمد وعند أبي حنيفة، وإن كانت تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت، لكن الأمر صار في يدها فلا يخرج بالشكِّ، انتهى كلامه[١].

ومقتضاه أن «إذا» و«إذا ما» عند أبي حنيفة ليست للعموم كما في «متى» وأخواتها، هذا كله إذا كان التعليق في جانب الثبوت، أما إذا كان في جانب النفي كما إذا علق بنفي التطليق أو نفي الدخول أو غيره من الأقوال والأفعال فالذي نصَّ عليه الشافعي أنه إذا قال: «إذا لم أطلقك فأنت طالق» ومضى زمان يمكنه أن يطلق فيه ولم يطلق طلقت[٢]، ونصَّ فيما لو قال ذلك بكلمة «إن» أنها لا تطلق إلا إذا حصل اليأس عن التطليق وذلك بموت أحدهما، وجمهور الأصحاب على الأخذ بهذين النصين، والفرق بينهما أن حرف «إن» يدلُّ على مجرد الاشتراط ولا إشعار له بالزمان، و«إذا» ظرف زمان نازلة منزلة «متى» في الدلالة على الأوقات بدليل أنه لو قال قائل: «متى تفعل كذا» استقام أن يقال له في الجواب: إذا شئت ووقع ذلك موقع متى شئت، ولا يستقيم أن يقول: إن شئت، فقوله: «إن لم أطلقك» معناه إن فاتني طلاقك أو مدة إمكان الطلاق فيتجه انتظار الفوات، وقوله: «إذا لم أطلقك» معناه إذا مضى زمانٌ يسع التطليق فلم أطلق فإذا مضى زمان هذا حاله وجب أن يقع الطلاق، ومن الأصحاب من نقل وخرج من كل مسألة قولًا إلى الأخرى، ولو قال ذلك بمتى أو مهما أو أي وقت أو أي حين أو كلما فالصحيح أنها مثل «إذا» في اشتراط الفورية، وأشار بعضهم إلى طرد الخلاف المتقدم فيها وهو غريب، ومذهب الحنفية أنه لا فرق بين «إن» وبقية الألفاظ في أن الكل لا يقتضي الفورية، وجزم الحنابلة بأن «إن» لا تقتضي الفورية

---

(١) «الهداية في شرح بداية المبتدي» للمرغيناني (١/ ٢٤٢).

(٢) ينظر «التنبيه للشيرازي» (ص١٧٩).

كالصحيح من مذهبنا وفي بقية الألفاظ يقتضي الفورية إلا «إذا» ففيها وجهان لهم.

وقد اعترض الإمام الرافعي على إطلاق الفور والتراخي في هذه الأمثلة، قال: لأنهما إنما يستعملان في الأفعال التي لها أوقات موسعة، والنظر في التعليقات إلى حصول الصفة التي ارتبط بها الطلاق، ويستوي في ذلك طرف النفي والإثبات، وكلمة «إن» حرف شرط يتعلق بمطلق الفعل من غير دلالة على الزمان ففي طرف الإثبات إذا حصل الفعل في أي وقت كان وقع الطلاق وفي طرف النفي يعتبر انتفاؤه والانتفاء المطلق بانتفاء جميع الأزمان، ألا ترى أنه لو حلف أن يكلمه؛ بَرَّ إذا كلمه مرة في عمره، وإذا حلف أن لا يكلمه فإنما يبرُّ إذا امتنع عنه جميع العمر، وأما إذا ومتى وأي حين يدل على الزمان فحاصلها أنه يقول في طرف الإثبات أي وقت فعلت كذا فأنت طالق، فأي وقت فعل يقع الطلاق سواء فيه الزمان الأول وغيره، ويقول في طرف النفي: أي وقت لم أفعل كذا فأنت طالق، فإذا مضى زمان لم يفعله حصلت الصفة فتعلق بها الطلاق، فلا فرق إذًا بين طرفي النفي والإثبات إلا في كيفية حصول الصفة، انتهى كلامه، وهو حسنٌ بالغ، وبه يتبين أن القول بالفورية أو بالتراخي لا ينافي كون اللَّفظ للعموم، والله سبحانه أعلم.

اللفظ السادس عشر وما بعده إلى العشرين

«مهما»، و«أنى»، و«أيان»، و«إذْ ما» على أحد القولين، و«أي حين» على رأي النحاة في جعلها مباينة لـ «أي» المتقدم ذكرها وإلا فـ «مَهْمَنْ» على رأي الكوفيين.

أما «مَهْمَا» فهي اسمٌ بدليل عَوْدِ الضَّمير إليها ولا يعاد إلَّا إلى الأسماء، واتفقوا على أنها تجزم الشرط والجزاء، قال الله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِن

ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف ١٣٢] . وقال زهير:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ   وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ

وقد جاءت في الاستفهام قليلًا، أنشد أبو زيد في «النوادر»:

مَهْمَا لِيَ اللَّيْلَةَ مَهْمَا لِيَهْ   أَوْدَى بِنَعْلَيَّ وَسِرْبَالِيَه(٢)

وقد اختلف النحويون فيها: فذهب سيبويه وطائفة إلى أنها اسم مفرد موضوع لمعنى لا أكبر عن صغير فِعْلِكَ ولا أصغر عن كبيرهِ فوزنها فعلى، والدليل على هذا أن الأصل عدم التركيب، واعترض عليه باتفاقهم على كتبها بالألف ولو كانت اسمًا مفردًا لكتبت بالياء جريًا على القاعدة؛ لأنها رابعة.

وذهب الخليل وغيره إلى أن أصلها «ما ما» فما الأولى هي التي يجازي بها، وما الثانية بمنزلتها في أين وحيث ونحوهما، فلما اجتمعا بلفظ واحد أبدلت الألف الأولى هاء كراهية تكرير اللفظ لقرب الهاء من الألف في المخرج، وكانت الألف الأولى أَوْلَى بالتغيير من الثانية لئلا يتوهم أن قلب الثانية من أجل الوقف، وأيضًا فلأن «ما» الأولى اسم والثانية حرف، والأسماء أقبل للتصرف فيها والتغيير من الحروف، قالوا: وقد زيدت «ما» مع «إن» التي هي أم أدوات الشرط وأدغمت النون في الميم لسكونها، قال الله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا﴾ الآية [مريم ٢٦] واعترض على هذا القول بأنه لو كان كذلك لنطق بهذا الأصل قبل الإبدال ولَمَّا لم ينطق به في موضع دلَّ على ضعفه.

وذهب الأخفش إلى أن أصلها «مه» التي هي بمعنى اكفف دخلت علَيها «ما» التي هي للشرط فبقيت مركبة منهما من غير تغيير، وتقدير الكلام على هذا القول: إذا قلت مهما تفعل أفعل، كف عما أردت، وافعل ما أردت، ما تفعل

---

(١) البيت من الطويل، وهو في ديوانه ص٣٢.

(٢) البيت من السريع، نوادر أبي زيد ص٦٢.

أفعل، فاختصر وهو أضعف الأقوال لكثرة ما حذف من غير دليل، وأيضًا لا يخلو إما أن يجعلا كالشيء الواحد أو لا، فإن جُعِلا كالشيء الواحد فقد خرج الكل من اللفظين عن معناه الأصلي فيرجع القول إلى ما قاله سيبويه، وإن لم يجعلا كالشيء الواحد فإما أن يكون الجازم «مه» أو «ما»، فإن كان الجازم «مه» فلا ينبغي أن يجزم فعلين؛ لأنهما بمنزلة الأمر والأمر لا يجزم إلا فعلًا واحدًا، وإن كان الجازم «ما» فهو باطل بدليل قول العرب: «بمهما تمرر أمرر» ولا يفصل بين حرف الجر والمجرور بشيء، وأيضًا يلزم منه أن كل موضع جاء فيه «مهما» أريد فيه معنى الكف، وقول امرئ القيس:

وَأَنَّكِ مَهْمَا تَأْمُرِي القَلْبَ يَفْعَلِ(١)

يبعد فيه تقدير: وأنك اكفف ما تأمري القلب يفعل، فالقولان الأولان أقوى.

وأما «أنى» فأصلها للاستفهام تارة بمعنى من أين كقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران ٣٧] أي من أين لك هذا، وكذلك قوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ﴾ [مريم ٨] و﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾ [آل عمران ٤٧] ﴿وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ أي من أين لهم.

وتكون أيضًا بمعنى «كيف» كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾، وقول الكُمَيْتِ:

أَنَّى وَمِنْ أَيْنَ آبَكَ الطَّرَبُ ... مِنْ حَيْثُ لَا صَبْوَةٌ وَلَا رِيَبُ(٢)

وتكون بمعنى «متى»، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [آل عمران ١٦٥].

وقوله: ﴿قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا﴾، ويحتمل أن يكون معناه: من أين كما تقدم،

---

(١) عجز بيت من الطويل، وهو في ديوانه ص١٣.

(٢) البيت من المنسرح، ينظر حروف المعاني للزجاج (ص٦١)، المفصل ص٢١٨.

وحاصلها أنها للسؤال عن الحال وعن المكان ويجازى بها كما قال الشاعر:

فَأَصْبَحْتَ أَنَّى تَأْتِهَا تَسْتَجِرْ بِهَا كِلَا مَرْكَبَيْهَا تَحْتَ رِجْلِكَ شَاجِرُ(١)

وقول علقمة:

ومُطْعَمُ الغُنْمِ يَوْمَ الغُنْمِ مُطْعَمُهُ أَنَّى تَوَجَّهَ وَالْمَحْرُومُ مَحْرُومُ(٢)

معناه: أين توجه، وأما قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة ٢٢٣] فمعناه: كيف شئتم مقبلة ومدبرة ونحو ذلك، وحكى ابن الأنباري أنه قرئ في الشاذ: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا﴾ بمعنى من أين صببنا الماء صبًّا، فيكون الوقف ثَمَّ عند قوله: ﴿إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾(٣).

قال أئمة العربية: العلة في المجازاة بهذه الظروف كلها عمومها وشياعها كما كان ذلك في الأسماء.

وأما «أيان» ففي أصلها أوجه:

أحدها: أن تكون فعلًا أو تكون من لفظ أي المستفهم بها عن بعض من كل كما تقدم، أو التي تستعمل في التفخيم، ورجَّحَ هذا القول البطليوسي وغيره بوجهين:

أحدهما أن الألف والنون إذا وقعتا آخر الكلمة وقبلهما ثلاثة أحرف فصاعدًا فالقياس عند سيبويه أن يحكم بزيادتها حتى يقوم الدليل على غير ذلك.

والثاني أن «أيان» بمعنى الاستفهام و«أي» تجيء للاستفهام أيضًا، وقد قال جماعة: إن «أيان» إنما تستعمل في الاستفهام عن الشيء الذي يعظم أمره ويفخم، قال الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [النازعات ٤٢] وكذلك «أي» أيضًا

---

(١) البيت من الطويل، وهو للبيد في ديوانه ص٢٢٠.

(٢) البيت من البسيط، ينظر العين ٨/ ٣٩٩، جمهرة اللغة ١/ ٥٢٢، تهذيب اللغة ١٥/ ٣٩٦.

(٣) ينظر تفسير ابن عطية ٥/ ٤٣٩.

يُستفهم بها عما يفخم مثل: مررت برجل أي رجل.

والوجه الثاني: أن تكون مشتقة من لفظة «أين» لأنها وافقتها في أن كلًّا منهما استفهام فوزنها على هذا فعَّال، لكن يضعف هذا أن «أين» يستفهم بها عن المكان و«أيان» للزمان فلا تكون مشتقة منها.

والثالث: ما ذكره صاحب «العين» بأن أخرجها في باب الهمزة والنون والواو من لفظ أوان الذي هو بمعنى الوقت وهو مناسب للاستفهام بها عن الزمان لكنه ل يستقيم إلا أن يكون فيعالًا أصلها أيوان اجتمعت الواو والياء وسبق أحدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت الأولى في الثانية، ونظيره فيَّاح وديَّار وقيَّام وضيَّاع من الضوع حكاهما ابن جني في «المحتسب».

والرابع: قاله بعض النحويين أن أصلها «أيَّ أوان» فلما كثر استعمالها خففت بأن حذفت وجعلت الكلمتان بمنزلة كلمة واحدة مثل «أيش» و«وَيْلُمِّهِ» فإذا سمي بها لم تنصرف على الوجه الأول دون البقية وهي في الأزمان بمنزلة «متى» إلا أن «متى» أشهر منها، ولذلك تفسر «أيان» بـ«متى» من غير عكس إلا أن «أيان» اختصت بالاستفهام عن الأمور المفخمة كما تقدم ونونها مفتوحة على المشهور وفيها لغة قليلة بكسرها وتستعمل للمجازاة بغير «ما» قال سيبويه: ولا يجازى من الأسماء والظروف إلَّا بما يستفهم به، قال النحويون: معناه أن ما كان من الأسماء والظروف يستفهم به فإنه يجازى به بنفسه ولا يفتقر إلى «ما» وما لم يكن كذلك كحيث وإذْ فلا يجازى به إلا مقرونًا بـ«ما»، وقد تدخل «ما» على القسم الأول كما في متى وأين ونحوهما، ومنها أيضًا «أيان»، تقول: أيان تخرج أخرج، وإن شئت أيان ما تخرج أخرج، قال الشاعر:[الطويل]

إِذَا النَّعْجَةُ الأَدْمَاءُ كَانَتْ بِقَفْرَةٍ ... فَأَيَّانَ مَا يَعْدِلْ بِهَا الدَّلْوُ تَنْزِلِ

وهذا مما يقوِّي قول من قال إن أصلها أين، وتكون في مثل هذا للمكان.

وأما «إِذْ مَا» فقد ذكرها سيبويه في أدوات الشرط وأنشد قول الشاعر:

إِذْ مَا أَتَيْتَ عَلَى الرَّسُولِ فَقُلْ لَهُ   حَقًّا عَلَيْكَ إِذَا اطْمَأَنَّ الْمَجْلِسُ(١)

فإدخال الفاء في قوله: «فَقُلْ لَهُ»، دليل على أنه جواب لها، قال السيرافي: وما علمنا أن أحدًا من النحويين ذكر «إِذْ مَا» في أدوات الشرط غير سيبويه، وقال غيره: إنما استعملت شرطية لأنها وقعت موقع «إن ما» الشرطية، وذلك لا يكاد يأتي إلا ومعها النون المشددة كقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ﴾ [الأنفال ٥٧] ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً﴾ [الأنفال ٥٨] ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا﴾ [مريم٢٦] وهو كثير، فلما أرادوا أن يأتوا بالفعل بغير نون عدلوا إلى «إِذْ مَا» كما في البيت المذكور آنفًا.

والجمهور على موافقة سيبويه في كونها من أدوات الشرط، لكن اختلفوا: فذهب كثيرٌ من النُّحاة إلى أنها حرف وهي مُركَّبة من «إِذْ» التي هي ظرف لما مضى من الزمان، ومن «مَا» فخرجت بالتركيب من الاسمية إلى الحرفية، وفرَّق سيبويه بينها وبين «حيثما» فجعل «إِذْ مَا» حرفًا و«حيثما» اسمًا، قالوا: لأن «إِذْ» لما مضى من الزمان فإذا دخلت عليها «مَا» صارت للمستقبل وصار حكمها حكم «إن» وحُكِم لها بالحرفية؛ لأن التركيب يحدث في الكلمة غير ما تقتضيه بذاتها كما في «لم» فإنها حرف فإذا دخلت عليها «ما» انتقلت من الحرفية إلى الظرفية، فإذا كان التركيب ينقل من الحرفية إلى الاسمية لم يمتنع أن ينقل من الاسمية إلى الحرفية فلذلك قيل في «إِذْ مَا»: إنها حرف بخلاف «حيثما» إذ لا نقل فيها فعلى هذا لا تكون معدودة من صيغ العموم؛ لأنها مختصة بالأسماء ولذلك لم تكن «إن» الشرطية منها مع أنها أم أدوات الشرط لكونها حرفًا.

وذهب المبرد وجماعة كثيرون إلى أن «إِذْ مَا» اسم على ما كانت عليه، وهو

---

(١) البيت من الكامل وهو للعباس بن مرداس الصحابي، الكتاب ٣/ ٥٧.

اختيار الأخفش وأبي علي الفارسي، ورجحه ابن أبي الربيع وغيره من المتأخرين؛ لأن الأصل بقاؤها على ما كانت عليه وانتقالها من المضي إلى الاستقبال أقرب من انتقالها من الاسمية إلى الحرفية ولا ينكر الانتقال إلى الاستقبال في باب الشرط والجزاء، فعلى هذا تكون من صيغ العموم لاندراجها في أسماء الشروط التي عَمَّمَ الحكم بأنها من صيغ العموم ابن الحاجب وابن الساعاتي وغيرهما، والمعنى فيها ظاهر من الإبهام وعدم الاختصاص بوقت دون غيره.

وأما «أَيَّ حين» فقد فصَلها جماعة من النحويين عن «أي» المتقدم ذكرها في أدوات الشرط والجزاء من جهة أن «أيًا» اسم و«أَيَّ حين» ظرف تقول: أي الرجال أتاني أكرمته، وأي حين رأيتك أكرمتك، وهذا الفصل لائق بطريقة القرافي في تعداده الصيغ والتحقيق أن «أيًا» بعض ما يضاف إليه فإن أضيفت إلى من يعقل كانت بعضًا منه أو إلى زمان فهي بعض منه فتكون ظرف زمان وكذلك إلى المكان مثل: «أي مكان لقيتك فيه أكرمتك» فهي ظرف مكان أيضًا مجازى بها في ذلك كله لإبهامها وعمومها فيما أضيفت إليه سواء كان اسمًا أو ظرفًا.

وأما «مَهْمَنْ» فقد ذهب جماعة من الكوفيين إلى أنها مباينة لهما وأنها يجازى بها كما في «مَهْمَا»، وأنشدوا عليه قول الشاعر:

أَمـاوِيَّ مَهْمَـنْ يَسْتَمِعْ فِـي صَـدِيقِهِ أَقَاوِيـلَ هَـذَا النَّاسِ مَـاوِيَّ يَنْـدَم[1]

هكذا أنشدوه في الرواية مهمن بالنون ومنهم من جعل ذلك لغة في «مَهْمَا» وإن ثبت ذلك مستعملًا فيكون على قول الأخفش المتقدم أنها مركبة من «ما» الشرطية و«مَه» التي بمعنى اكفف فتكون «مَه» ركبت هنا مع «مَن» الشرطية أيضًا، والحق أن مثل هذا شاذٌّ لا يقاس عليه لقلته ولا ينبغي أن تعدَّ هذه بسبب هذا

(١) البيت من الطويل وهو للفراء في الزاهر في معاني كلمات الناس ٢/ ٢٦٦، تهذيب اللغة ٥/ ٢٥٠، لسان العرب ١٣/ ٥٤٢.

البيت وحده صيغة مباينة لـ «مَهْمَا» والله سبحانه أعلم.

اللفظ العشرون

«كم» الاستفهامية

وهي تمام أسماء الشروط والاستفهام المعدودة من صيغ العموم على ما ذكره ابن الحاجب وغيره من أئمة الأصول، ولا ريب في أن كم اسم لدخول حرف الجر عليها ووقوعها فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافًا إليها إلى غير ذلك مما هو من خواص الأسماء وهي تنقسم إلى: خبرية واستفهامية، والثانية هي التي تقتضي العموم؛ لأن الاستفهام بها شائع في جميع مراتب الأعداد لا يختص بعدد معين كما كانت «متى» شائعة في جميع الأزمان و«أين» شائعة في جميع الأماكن، و«من» شائعة في جميع الأجناس، فإذا قيل: كم مالك؟ حسن الجواب بأي عدد شئت كما في بقية أسماء الاستفهام، وكلام ابن يعيش وغيره من أئمة النحو يقتضي أن الاستفهامية هي الأصل وإنما استعملت في الخبر للحاجة إلى المبالغة في تكثير العدد ولم تكن الخبرية للعموم؛ لأنها تتناول الإخبار عن عدد مخصوص والمحصور لا عموم فيه كقولك: كم مال أنفقته؟ وكم عبد أعتقته؟ فإنه يخبر عمَّا مضى من ذلك وهو محصور، وكذلك لو قال: كم مال أنفقه ؟ بصيغة المستقبل كان محصورًا أيضًا؛ لأن غير المحصور يستحيل إنفاقه بخلاف الاستفهامية فإن السؤال بها شامل لجميع مراتب الأعداد كما تقدم، وقد حكي عن الفراء أن أصل «كم» كما فهي مركَّبة من كاف التشبيه و«ما» الاستفهامية وحرف الجرِّ إذا دخل على «ما» الاستفهامية يحذف منها الألف نحو «فِيم» و«لِمَ» ونحو ذلك، ثم أسكنت الميم من «كم» لكثرة الاستعمال، فإذا قلت: كم رجلًا عندك؟ فتقديره كـ: أي شيء من الرجال عندك؟ وضعف هذا من جهة دخول حرف الجرِّ عليها وحرف الجرِّ لا يدخل على مثله، ويجوز إفراد الضمير العائد على «كم» وجمعه

فالإفراد حملًا على اللَّفظ والجمع حملًا على المعنى، قال الله تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [النجم ٢٦] وإذا جاز هذا في الخبرية وهي راجعة إلى عددٍ محصور، ففي الاستفهامية أولى، وإنما جاء مفسر الاستفهامية مفردًا دون الخبرية فإنه يجوز أن يكون مفسرها مفردًا وجمعًا؛ لأن الاستفهامية أشبهت من العدد ما ينصب ما بعده ولذلك لا يكون مميزها إلا منصوبًا فهي بمنزلة عشرين وثلاثين وأمثالها فلذلك كان مفسرها مفردًا منصوبًا، وأما الخبرية فإنها تضاف إلى ما بعدها فأشبهت العدد الذي يضاف إلى ما بعده وذلك يكون تارةً مفردًا مثل مائة درهم، وتارة مجموعًا مثل: عشرة دراهم، وقد تحمل الاستفهامية على الخبرية فينخفض تمييزها إذا فهم المعنى، ومنهم من منع ذلك.

ومما يقع به الفرق أيضًا بين الاستفهامية والخبرية أن الاستفهامية يجوز الفصل بينها وبين مميزها بالظرف والجار والمجرور نحو: كم في الدار رجلًا؟ وكم عندك درهمًا؟ ولا يجوز مثل ذلك في الخبرية إلا في ضرورة الشعر، ومنهم من منع ذلك فيه أيضًا، ومنهم من أجازه في غير الضرورة، وقد تقع «كم» الاستفهامية ظرفًا نحو: كم جاءك الرجل؟ إذا كان الاستفهام عن عدد المرات التي جاءها أو عن الأوقات التي جاء فيها، كذا ذكره الشريشي في «شرح الألفية» وفيه نظر، والله أعلم.

الحادي والعشرون

الجمع المعرف بلام الجنس

وفيه أبحاث: البحث الأول: حقيقة الجمع ضمُّ اسم إلى أكثر منه فهو والتثنية يشتركان في الجمع والضم وإنما ينفردان في المقدار والكمية وهذا على أن أقل الجمع ثلاثة، وإذا أُطلق على الاثنين فبطريق المجاز، وأما عند من يقول بأنه حقيقة في الاثنين فما زاد فيقول: ضم اسم إلى مثله وسيأتي الكلام في ذلك

إن شاء الله تعالى.

ثم الجمع على ضربين: جمع تصحيح، وجمع تكسير.

الضرب الأول: ما سَلِمَ فيه واحده من التغيير ولذلك يقال فيه أيضًا: جمع السلامة والجمع السالم وهو مختصٌّ بذوات من يعلم وصفاته نحو: الزيدون والمسلمون والهندات والمؤمنات، فجمع المذكر بالواو والياء المكسور ما قبلها والنون المفتوحة وما جاء من ذلك لغير أولي العلم كالسنين والأرضين فشاذٌّ في أحرف قليلة مسموعة، فأما المؤنث فما لم يكن فيه علامة تأنيث جُمِعَ بالألف والتاء كالهندات وما كان فيه علامة تأنيث فإن كانت هاء حالة الوقت حُذِفَتْ كالمسلمات والعاقلات ونحو ذلك، واكتُفِي عن التاء المحذوفة بدلالة التاء الثانية على التأنيث مع الجمع، وإن كانت ألِفًا مقصورة قُلِبت ياءً وزِيدَ بعدها الألف والتاء نحو حُبْلَيات وسَكْرَيات في جمع حُبلى وسَكرى، وإن كانت علامة التأنيث ألفًا ممدودة قُلبت الهمزة واوًا وزِيد بعدها الألف والتاء مثل صحراوات وخنفساوات، هذا إذا لم يكن المذكر منه أفعل، فإن كان مذكره أفعل فإن العرب لم تنطق فيه بجمع السلامة بل قالوا في جمع أحمر وحمراء حمُر، وقد جاء في الحديث قوله ﷺ: «لَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ»[1] واعتُذِرَ عنه بأنه ﷺ لم يُرِدِ جمع الخضراء التي مذكرها أخضر وإنما أجراها لقبًا على نوع البقول المزروعة وموضع البسط في هذا وتعليله إنما هو في كتب العربية الموضوعة لذلك ولكن نشير هنا إلى معاقد الأقسام وكُلِّيَّاتها.

الضرب الثاني: جمع التكسير وهو ما تغيَّر فيه نظم الواحد وبناؤه إما بزيادة أو نقصان أو تغيير الحركات لفظًا أو تقديرًا أو تحريك ساكن أو تسكين متحرك،

---

(١) رواه الترمذي (٦٣٨) من حديث معاذ، وقال: إسناد هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء، والعمل على هذا عند أهل العلم.

ويكون في جميع الأسماء للعقلاء وغيرهم الجامد منها والمشتق لثلاثيِّها ورباعيِّها وخماسيِّها، وجملة أبنيته أربعة عشر بناء ثلاثة عشر منها تختص بالثلاثي وهي: فُعْل بضم الفاء وإسكان العين، وفُعُل بضمهما، وفَعْلة بفتح الفاء وإسكان العين، وفِعَلة بكسر الفاء وفتح العين، وأَفْعُل، وفَعِيل، وفِعال بكسر الفاء، وفُعُول بضمها، وفِعَالة بكسرها، وفُعُولة بضمها، وفِعلان وفُعلان بكسر الفاء وضمها، وأَفْعال وهو أوسعها استعمالًا مثل أَسد وأُسد أيضًا، ورجلة جمع رجل، وبعضهم يجعلها اسم جمع، وقردة وأفلس وعبيد وكلاب ونمور وجِمالة وعمومة وصفوان وزُرقان وأعناق وأعضاد وأضلاع، ونحو ذلك مما هو شامل لجميع الأوزان المستعملة من الثلاثي المجرد، وقد زاد بعضهم على هذه الثلاثة عشر أيضًا فِعلى بكسر الفاء والألف المقصورة ولم يجئ إلا حِجْلى وظِرْبى، والحِجْلى جمع حجل بكسر الحاء المهملة وإسكان الجيم وهي لغة في الحجل الطائر المعروف، والظِّرْبى جمع ظربان وهي دابة كالقرد، وحكي عن الأخفش أن دِفْلى يكون واحدًا ويكون جمعًا كما في الفلك ونحوه، فَعَلَى هذا يكون بناء ثالثًا.

وهذه الأبنية لما ليس في واحدة تاء تأنيث، فأمَّا ما كان فيه تاء التأنيث فإن تكسيره جاء على عشرة أمثلة وهي: فِعَالٌ، وفُعُولٌ، وأَفْعُلٌ، وفِعَلٌ وفُعَلٌ بكسر الفاء وضمها والعين مفتوحة فيهما، وفُعْلٌ بضمِّ الفاء وسكون العين، وفَعَلٌ بفتح الفاء والعين، وفُعُلٌ بضمهما، وفَعِلٌ بفتح الفاء وكسر العين، وفَعُلٌ بفتح الفاء وضم العين مثل قصاع وبدور جمع بدر، وجاء فيها أيضًا بِدَر بكسر الباء وفتح الدال وأنعُم وتُخم جمع تُخمة وبِدَن وحِلَق جمع حلقة وخشب وكَلِم جمع كلمة وسَمَر جمع سَمرة، وقيل إنه من باب تمرة وتمر.

وأما الرباعي وما زاد عليه فلم يجئ فيه إلا بناء واحدًا وهو فَعَالِلُ كدراهم

وقماطر، ويحذف من الخماسي لأجل ذلك فيقال: سفارج ووراء ما ذكرناه أمثلة أخر ليس هذا موضع استيعابها فتركتها اختصارًا.

البحث الثاني: الجمع ينقسم أيضًا إلى نوعين: جمع قلة، وجمع كثرة؛ فجموع القلة هي الجمع السالم بكماله من المذكر والمؤنث وأربعة أوزان من جمع التكسير وهي أَفْعُلٌ وأَفْعَالٌ وأَفْعِلَةٌ وفِعْلَةٌ مثل أفلُس وأكلُب وأجمال وأفراس وأرغفة وأجوبة وغِلمة وصبية، وقد جمعها بعض المتقدمين في بيت واحد فقال: [البسيط]

بِأَفْعُلٍ وبِأَفْعَالٍ وأَفْعِلَةٍ وفِعْلَةٍ يُعْرَفُ الْأَدْنَى مِنَ الْعَدَدِ

وزاد عليه أبو الحسن الدبَّاج من نحاة أهل أشبيليَّة فقال:

وَسَالِمُ الْجَمْعِ أَيْضًا دَاخِلٌ مَعَهَا فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ فَاحْفَظْهَا وَلَا

فهذه الأبنية كلها موضوعة باتفاق النحاة ومنهم سيبويه وبعده العشرة فما دونها وما عداها من الأوزان فللكثرة من الأحد عشر إلى ما لا نهاية له، ولهذا لَمَّا قال حسان بن ثابت رضي الله عنه في قصيدة يذكر قومه:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا[2]

وَعَرَضَهَا على بعض شعراء زمانه وأظنه النَّابغة قال له: أحسنت يا فتى لولا أنك قلَّلت جفانك وسيوفك يعني قوله: «الجفنات» و«أسيافنا» فدلَّ على أن هذا هو المعروف من لغة العرب فلا يفسرون العدد القليل إلا بهذه الأبنية فيقول: ثلاثة أفلس، وأربعة أجمال، وخمسة أرغفة، وثلاثة صبية، وخمس بنين، وسبع شجرات ونحو ذلك، ووجَّهَ أئمة العربية ذلك بأن الجمع السالم على منهاج

---

(١) البيت من البسيط، نسبه له البغدادي وكذا البيت الذي قبله في خزانة الأدب ٨/١٠٦ لكن عجزه فيه: فَهَذِهِ الخمس فاحفظها ولا تزد.

(٢) البيت من الطويل، وهو في ديوانه ص١٣١.

التثنية والتثنية قليل فكان ذلك مثلها، وفي الأوزان الأربعة بأنها تصغَّر على لفظها فتقول: أفيلس وأجيمال وأغيلمة، ولو كانت للتكثير لرددتها إلى الواحد ثم تجمعها بالواو والنون إن كانت لمن يعقل وإلا بالألف والتاء إن كانت لغيره فيقولون في رجال: رجيلون، وفي غلام: غليمون، وفي جمال ودراهم: جميلات ودريهمات، وقد يوضع كل منهما موضع الآخر كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨] فجمع المطلقات والأنفس بجمع القلة وهن كثيرات، وقال: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ وهو جمع كثرة؛ لأن الجموع قد يقع بعضها موضع بعض ويستغنى ببعضها عن بعض فقد قالوا: رسن وأرسان وقلم وأقلام ولم يجئ لهذين جمع كثرة وقالوا: رجل ورجال، وسبع وسباع، ولم يأتوا فيهما بجمع قلة إلا أن مقتضى قول سيبويه وجميع أئمة النحو أن جمع القلة قد يُستعار للكثرة وبالعكس أن الحقيقة اللغوية هي التفرقة بينهما؛ لأن هذا شأن المستعار فيكون جمع المذكر السالم، وكذلك المؤنث السالم مع تلك الأبنية الأربعة من جمع التكسير حقيقة فيما كان من الثلاثة إلى العشرة، وإذا استُعملت في أكثر من ذلك فعلى وجه المجاز، وعلى هذا فيشكل اتفاق أئمة الأصول القائلين بصيغ العموم على أن الجموع المعرفة تعريف جنس من صيغ العموم إما مُطْلقين ذلك وإما مصرِّحين بجموع القلة كتمثيلهم ذلك بنحو المسلمين وشبهه، فلا بدّ من الجمع بين كلامهم وكلام أئمة العربية لاسيما والعموم ظاهر في كثير من ألفاظ الكتاب والسنة من هذه الأبنية مع فهم الصحابة والتابعين ذلك منها كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ الآية [الأحزاب ٣٥] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ وأمثال ذلك.

وقد حكى المازري عن بعض أهل عصره أنه جمع بين الكلامين بأن جعل العموم في هذه المواضع من المنقولات الشرعية التي تصرف الشارع فيها بالنقل

كما في الصلاة والحج والصوم ونحوها، قال: فحيث جاء ذكر المؤمنين والكافرين وأمثال ذلك في الكتاب والسنة كان المراد به العموم تصرفًا من الشارع فيه وإن لم يكن ذلك مقتضيًا للعموم لغة، ثم ضعَّف المازري ذلك بأنه لا دليل يدل على هذا التصرف ولا ضرورة تدعو إليه، والأصل عدم التغيير.

والأقوى في ذلك ما جَمع به إمام الحرمين[1] بين الطريقين بأن كلام أئمة العربية محمول على حالة التجرُّد عن التعريف الجنسي وكلام أئمة الأصول والفقهاء في حالة التعريف الجنسي فبهذا يحصل الجمع بين كلام الفريقين وهو جمعٌ حسن، ووجه الإمام بأن الاسم العَلم إذا ثُنِّي أو جُمِع ولم يعرف بالألف واللام كان نكرة بالاتفاق وزالت عنه العَلمية وإنما يفيد مفاد العلم إذا عرِّف بالألف واللام كالزيدين والزيود فموضوع الجمع إذا لم يعرف أنه لا يفيد الاستيعاب كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ﴾ [ص ٦٢] بخلاف حالة التعريف، وظاهر كلامه أنه لا فرق في ذلك بين جمع السلامة وأبنية القلَّة من جمع التكسير؛ لأنه مثَّل ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار ١٣] وتبعه على ذلك الشيخ موفق الدين في «الروضة» فصرح بأن أبنية القلَّة من جمع التكسير تفيد العموم إذا عُرِّفت ويكون التعميم مستفادًا من الألف واللام المقتضية للجنس كما كان مثله في أسماء الأجناس المفردة، وهو اختيار القرافي والأصفهاني ومقتضى كلام ابن الحاجب أيضًا، وفي كلام فخر الدين الرازي في «المحصول» ما يقتضي أن ذلك خاص بالجموع السالمة وأمَّا جمع التكسير فما كان للقلَّة فإنه لا يفيد الاستغراق وإن عرِّف تعريف جنس، وقد صرح بذلك أبو نصر بن القشيري في كتابه في الأصول وجعل الاستغراق خاصًا بجمع السلامة إذا عرِّف، واعترض المازري ثم الأبياري على إمام الحرمين في نقله

---

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١١٧-١١٨).

اتفاق أئمة الأصول على أن الجمع المعرَّف تعريف جنس من صيغ العموم ونقلا الخلاف فيه عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني.

قلت: ولا أراه يثبت ذلك عنه وإنما المعروف فيه خلاف أبي هاشم بن الجبائي كما تقدم، والأدلة المتقدمة على أن الجمع المعرَّف بلام الجنس يقتضي العموم لا يفترق الحال فيها بين أبنية الكثرة وأبنية القلة لاسيما جمع السلامة، وهذا كله حالة التعريف الجنسي، وقد اعترض القرافي على فخر الدين الرازي في تخصيصه الجموع المعرَّفة بلام الجنس بالذكر، وقال: اللام الداخلة على الصفات والمشتقات تفيد العموم أيضًا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَـٰتِ﴾ [الحديد ١٨] فينبغي أن يقول: لام التعريف الداخلة على الجمع تفيد العموم كيف كانت، وهذا الاعتراض إنما هو على اصطلاح فخر الدين حيث فرَّق بين اسم الجنس وبين الاسم المشتق بقوله: المجاز إنما يدخل دخولًا أوليًّا في أسماء الأجناس دون الأعلام والمشتقات(١)، والحقُّ أن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَـٰتِ﴾ لا ينفك عن إرادة الجنس وأن تعريفه جنسي فلا يخرج بقولهم المتقدم عن إرادة الجنس، وأما حالة الإضافة فهل تلتحق بالتعريف الجنسي صرَّح به بعضهم وفيه نظر لاسيما في أبنية جمع التكسير الأربعة كما لو قال: «أَعبُدي أحرار» وله عبيد كثيرون أزيَد من العشرة، ويتأيد هذا بما يأتي من الخلاف في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

البحث الثالث: الألفاظ التي تفيد معنى الجمع على قسمين: جمع واسم جمع، وقد تقدم أنواع الجمع، وأما اسم الجمع فكلُّ لفظ مفرد يدل على الكثرة ولا واحد له من لفظه كالرهط والقوم والناس والنفر والذود والخيل والإبل وما أشبه ذلك، ودلالة هذه على الاستغراق حالة التعريف الجنسي أو الإضافة كدلالة

---

(١) «المحصول» (١/ ٣٢٨).

الجموع ولا فرق بين ما كان منها قابلًا للجمع كالقوم أو لا يكون كالرهط، واستثنى بعض الحنفية من هذا القسم لفظ الطائفة، قال: لأنه لا يدل إلا على قطعة من شيء، واختلف في أقل ما ينطلق عليهم ذلك فقيل ثلاثة، وقيل أقل من ذلك فمن حيث كان مدلولها القطعة من الناس لم تكن عامة؛ لأن مدلول العموم شمول لغير متناهٍ ولا محصور، وحيث كان دالًّا على المحصور أو المتناهي فذلك لضرورة الواقع مع صلاحيته للدلالة على غير المحصور، وتختلف دلالة هذه الأسماء وذلك كالقوم فإن بعضهم قال إنه يشمل الذكور والإناث كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [نوح ١] ونحو ذلك فإنه كان مبعوثًا إلى كلا الصنفين، والذي عليه المحققون أنه يختص بالذكور؛ لأنهم القوَّام على النساء، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾ [الحجرات ١١] وقال زهير:

وَمَا أَدْرِي وَلَسْتُ إِخَالُ أَدْرِي ... أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ[١]

والدلالة من هذا البيت أظهر منها من الآية الكريمة لاحتمال أن تكون الآية من باب عطف الخاص على العام بخلاف قول زهير فإن الاستفهام و«أم» للتعاند بين الشيئين وكذلك الرهط، قال الجوهري وغيره: هو اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة[٢]، وقال ابن سيده: الرهط عدد جمع من ثلاثة إلى عشرة[٣]، وكذلك قالوا أيضًا في النفر أنهم ما دون العشرة، فعلى هذا يشكل عدُّ هذه الأسماء مما يقتضي العموم كما في جمع القلّة المنكَّر، وقد جاء في الحديث

---

(١) البيت من الوافر وهو في ديوانه ص٧٣.
(٢) «الصحاح» (٣/ ١١٢٨).
(٣) «المحكم» (٤/ ٢٤٧).

قول المرأة للنبي ﷺ: «**وَنَفَرُنَا خُلُوفٌ**»(١) وفسر بأن معناه «رجالنا» والظاهر أنها لم ترد هذا العدد القليل وكذا الكلام في الذود فإنه لما دون العشرة أيضًا من الإبل بخلاف الإبل والخيل فعدُّ هذه من صيغ العموم جارٍ على طريقة من يحدُّ العام بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له، ونحو ذلك من غير اشتراط عدم التناهي والحصر وعلى هذا فيعم كل لفظ منها إذا كان مضافًا أو معرَّفًا تعريف جنس ما يصلح له لغة، والله أعلم.

البحث الرابع: اللفظ العام بالنسبة إلى دلالته على المذكر والمؤنث على أربعة أقسام:

الأول: لفظ يختص بكل واحد منهما ولا يطلق على الآخر بحال كالرجال والنساء فلا يدخل أحدهما في الخطاب بالآخر اتفاقًا.

والثاني: لفظ يتناولهما جميعًا وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس فيدخل فيه كل من الذكور والإناث بالاتفاق أيضًا.

والثالث: لفظ يشملهما من غير بينة ظاهرة في أحدهما كمَنْ فقد تقدم أن الراجح الذي عليه الأكثرون دخول النساء فيها.

والرابع: لفظ يستعمل فيهما بعلامة التأنيث في المؤنث وبحذفها في المذكر، والعوض عنها كجمع المذكر السالم وضمير الجمع المذكر نحو قاموا: فالذي ذهب إليه الشافعي وأصحابه وأكثر العلماء أنه لا يدخل النساء فيه ظاهرًا، قال المازري: وهو اختيار جماعة الحذاق من مشاهير المتكلمين والفقهاء، وذكر أن القاضي عبد الوهاب صار إليه وهو اختيار بعض الحنفية والحنابلة ومهم أبو الخطاب الكلوذاني، وذهب جمهور الحنفية كما قال ابن الساعاتي والحنابلة ومنهم القاضي أبو يعلى، وابن خويز منداد وغيره من المالكية، ومحمد بن داود

---

(١) رواه البخاري (٣٤٤) ضمن حديث.

الظاهري وكثير من أتباعه إلى دخولهن في ذلك ظاهرًا.

ووقع في مذهب المالكية خلاف فيمن أعتق كل مملوك له هل يدخل الإناث في العتق أم لا؟ وأشار الإمام المازري إلى أن هذا مما يصلح أن يخرج على هذا الخلاف، واحتج الجمهور بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ إلى آخر الآية، فلو كان لفظ الجمع المذكر السالم يتناول النساء لكان عطف المسلمات والمؤمنات وما بعد ذلك في الآية من باب عطف الخاص على العام، وفائدته التأكيد لا غير، وإذا لم يكن متناولًا لهن يكون من عطف العام على المغاير له، وفائدته التأسيس والحمل على الفائدة التأسيسية أَولى من التأكيد به، فإن قيل: التأكيد به هنا أَولى للجمع بينه وبين الأدلة الدالّة على ذلك فسنجيب إن شاء الله تعالى عن تلك الأدلة.

وثانيها: قول أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ رواه سفيان الثوري في «تفسيره» عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، عن أم سلمة[(١)]. وأخرجه الإمام أحمد في «مسنده» بسندٍ جيدٍ من حديث عبد الله بن رافع عن أم سلمة، ورواه أيضًا هو والنسائي في «سننه الكبرى»[(٢)] من طريق عثمان بن حكيم عن عبد الرحمن بن شيبة قال: سمعت أم سلمة... فذكره. والحديث حسنٌ قوي أو صحيح بمجموع هذه الطرق، وأخرجه الترمذي في «جامعه» من طريق عكرمة عن أم عُمارة الأنصارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت ذلك أيضًا لرسول الله ﷺ وأنزل الله الآية، وحسنه

---

(١) «تفسير الثوري» (ص٢٤١).

(٢) «مسند أحمد» (٦/ ٣٠١، ٣٠٥)، «سنن النسائي الكبرى» (١١٣٤٠).

الترمذي[١] فكان قول كل واحدة منهما كان قريبًا من قول الآخر ونزلت الآية عقب ذلك، فهذا النبي ﷺ أقرَّ أم سلمة وأم عمارة رضي الله عنهما على نفي ذكرهن مطلقًا، واعترض على هذا بأن المراد ذكرهن مقصودًا لا تبعًا تشريفًا لهن، وأجيب عنه بأن النفي فيه مطلق وهو يشمل ذكرهن بطريق المطابقة والتضمن والالتزام بدليل صحة تقسيمه إلى الثلاثة ولو كنَّ داخلات ضمنًا لم يقرهما عليه.

وثالثها: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنَّ النَّبي ﷺ قال: «**وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَمَسُّونَ فُرُوجَهُمْ ثُمَّ يُصَلُّونَ وَلا يَتَوَضَّئُونَ**». فَقَالَتْ عَائِشَةُ: بِأَبِي وَأُمِّي هَذَا لِلرِّجَالِ أَفَرَأَيْتَ النِّسَاءَ؟ قَالَ: «**إِذَا مَسَّتْ إِحْدَاكُنَّ فَرْجَهَا فَلْتَتَوَضَّأْ لِلصَّلَاةِ**». رواه الدارقطني[٢] لكن في إسناده عبد الرحمن بن عبد الله العمري وهو ضعيفٌ جدًّا، فلو صحَّ كان أقوى ما يتمسك به في المسألة، وأئمة الأصول احتجوا به على عادتهم من غير بيان ضعفه.

ورابعها أن الجمع تضعيف الواحد، وقولنا: «سَلَّمَ» و«قَامَ» لا يتناول المؤنث بالاتفاق فكذلك «مسلمون» و«قاموا» لا يتناوله وإلَّا لم يكن تضعيفه.

واحتجَّ القائلون بأنهن يدخلن بوجوه:

أحدها: إن المعروف في اللغة أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب خطاب المذكر، وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗا﴾ [البقرة ٣٨] في خطاب آدم وحواء وإبليس، قال المازري: هذا منشأ الخلاف وبه اغتر من قال بدخول النساء في الخطاب والجواب عنه أنه لا يلزم من صحة إرادة الشيء من الشيء إرادته منه إذا ورد مطلقًا من غير قرينة فإن المجاز كله شأنه ما ذكرناه مع أنه لا يحمل اللفظ عليه عند الإطلاق، كيف والواقع من أئمة العربية إنما هو تعميم

---

(١) «جامع الترمذي» (٣٢١١).

(٢) «سنن الدارقطني» (٥٣٥).

الخطاب للمذكرين والإناث إذا اجتمعوا وأنه يغلب جانب التذكير ولم يذكروا أن اللفظة عند إطلاقها موضوعة لتناول الجمع، فإن قيل: إذا صح دخول الإناث في جمع المذكر فالأصل أن يكون مُشعرًا به حقيقة لا تجوزًا، قلنا: يلزم الاشتراك؛ لأن الاتفاق واقع على أنه حقيقة في تناوله محض الذكور، وغاية الأمر أن يكون التغليب حالة إرادة الجميع على وجه المجاز وهو خير من الاشتراك على ما هو مقرر في موضعه.

وثانيها: إن أكثر أوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في ذلك ولولا دخولهن لغة لما كان الحكم ثابتًا في حقِّهنَّ إذ الأصل عدم دليل آخر.

وأجيب عنه بأن ذلك ثابت بالإجماع والقياس وغيرهما من الأدلة لا بمجرد التناول بدليل عدم دخولهنَّ في كثير من الأحكام الثابتة بخطاب التذكير نحو الجمعة والجماعة والجهاد وعيادة المريض وشهود الجنازة وزيارة القبور إلى غير ذلك من الأحكام، فلو كان جمع التذكير مقتضيًا دخولهن كان خروجهن في هذه الأحكام على خلاف الدليل وهو ممتنع فحيث وَرَدَ الاشتراك تارة والانفراد أخرى علم أن دخولهن مستندٌ إلى دليلٍ من خارج غير مقتضى اللَّفظ، وفي هذا الجواب نظر وإن ارتضاه الجمهور من أئمة الأصول إذْ للقائلين بدخولهنَّ أن يجيبوا عن هذه المواضع بأن الأدلة دلَّت على خروجهن منها كقوله ﷺ: «**الْجُمُعَةُ وَاجِبةٌ إلَّا عَلَى امْرَأَةٍ أَوْ عَبْدٍ أَوْ مُسَافِرٍ**» رواه أبو داود[1] وغيره بإسنادٍ حسنٍ، وقوله ﷺ لَمَّا سُئِلَ: هَلْ عَلَى النِّسَاءِ جِهَادٌ؟ قَالَ: «**جِهَادٌ لا قِتَالَ فِيهِ: الْحَجُّ**

---

(١) «سنن أبي داود» (١٠٦٧) ولفظه: الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوكٌ، أَوِ امْرَأَةٌ، أَوْ صَبِيٌّ، أَوْ مَرِيضٌ.

وَالْعُمْرَةُ» رواه ابن ماجه[1] بإسنادٍ حسنٍ أيضًا، وقوله ﷺ لما رأى النساء يتبعن جنازة: «ارْجِعْنَ مَأْزُورَاتٍ غَيْرَ مَأْجُورَاتٍ»[2] إلى غير ذلك مما يخص كل موضع خرجن منه، فهذه الأدلة كلها تقتضي دخولهنَّ في عمومات الخطاب وإن كان بلفظ التذكير إذ لو لم يكن كذلك لما احتاج خروجهن إلى دليل، وهذا أقوى ما تمسَّك به القائلون بدخولهن مع أنهم لم يقرروه بهذه الطريقة.

وثالثها: أن العربي من أهل اللسان إذا أمَّن أهل قرية أو حلَّة اقتصر على قوله: «أنتم آمنون»، ولو قال بعد ذلك: «ونساؤكم آمنات» عُدَّ مستهجنًا، كما أنه لو اقتصر على القول الأول فسئل عن النساء كان السؤال رَكيكًا مُستهجنًا، ولولا دخولهنَّ في ذلك اللفظ لم يكن الحكم كذلك، وجوابه أن ذلك للقرينة المعنوية وهي أن أمن الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بالأنفس والأهل والأولاد والأتباع فلو لم تكن النساء آمنات لم يحصل الأمن مطلقًا، والله أعلم.

البحث الخامس: اختلف العلماء في العمومات الواردة بلفظ الجمع وغيره مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران ٩٧] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة ٩] وأمثال ذلك هل يندرج فيه العبيد؟

فذهب الأكثرون كالشافعية والحنابلة وجمهور المالكية والحنفية إلى دخولهم فيه وأنهم لا يخرجون من شيء منها إلا بدليل خاص، وقال بعض المالكية: لا يدخلون، وهو اختيار ابن خويز منداد منهم، وقال أبو بكر الرازي من الحنفية: يدخلون في العمومات المثبتة بحقوق الله تعالى دون حقوق الآدميين، وحجة الجمهور ظاهرة فإن العبد من الناس والمؤمنين قطعًا فيجب دخوله في

---

(١) «سنن ابن ماجه» (٢٩٠١).

(٢) رواه ابن ماجه (١٥٧٨) وضعفه الألباني.

الخطاب، وأصحاب القول الثاني عَوَّلوا على أن العبد مالٌ لسيده ومنافعه مصروفة إليه، وإذا كان مالًا له كان بمنزلة البهائم فلا يندرج تحت الخطاب، وإذا كانت منافعه مصروفة بحكم الشرع إلى سيده فلو كان مخاطبًا بصرفها إلى غيره لحصل التناقض، وهؤلاء إن ادَّعوا أن اللفظ لا يتناولهم من حيث اللغة فهو باطل وإن زعموا أن الرق مانع من إيجاب الأحكام بدليل تخلف كثير من الأحكام عنهم وتخلف الدليل عن المدلول على خلاف الأصل فغايته أن يجعل الرق مخصصًا لهم وطرد هذا المخصص لا يستقيم في جميع الأحكام كيف وأنهم مكلفون بغالبها وأن ما خرج منها عنهم فبدليل خاص كما تقدم في النساء وذلك يقتضي أنهم يندرجون في كل العمومات إلا ما خرج بدليل خاص، وأما قولهم: «إنه مال لسيده» فلا يلزم منه أن يكون ملحقًا بالبهائم من كل وجه كيف وأنه مندرج في التكليف بالصلاة والصوم ونحو ذلك بالاتفاق، وأما كون منافعه مصروفة إلى سيده فذاك فيما لا يزاحم حق الله تعالى بل فيما وراء ذلك، وأما عند المزاحمة فحق الله مقدم إذ ليس للسيد منعه من مثل الصلاة والصوم لأجل استيفاء منافعه بالاتفاق، وحينئذٍ فلا تناقض بين الأمرين، ولا يقال: حق العبد مبني على المسامحة؛ لأنَّا نقول هذا مُعَارض بقوله ﷺ: **«فدين الله أحق بالقضاء»**[1].

وأيضًا الأدلة الدالة على وجوب العبادة على هذا العبد خاصة به بالنسبة إلى عين تلك العبادة بخلاف الأدلة الدالة على خدمة سيده فإنها لم تتناول فردًا معينًا بل عامة بالنسبة إلى كل أعماله، والدليل الدال على وجوب أداء هذه الصلاة مثلًا أخص منها، والخاص مقدم على العام، والله أعلم.

البحث السادس: الخطاب الوارد شفاهًا في عصر النبي ﷺ مثل «يا أيها

---

(١) رواه البخاري (١٨٥٢) من حديث ابن عباس.

الناس»، «يا أيها الذين آمنوا» وأشباه ذلك من ألفاظ الكتاب والسنة هل يختص بالموجودين حالة الخطاب أم يعم بلفظه كل الأمة إلى قيام الساعة؟

الذي ذهب إليه بعض الفقهاء والحنابلة وطائفة من السلفيين أنه يعم بلفظه الجميع، وذهب الجمهور إلى أنه لا يتناول إلا مَنْ كان موجودًا حالة الخطاب، وأما شمول الحكم لمن بعدهم فالحق أنه مما عرف بالضرورة من دينه ﷺ أن كل حكم تعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة، ويدل عليه أيضًا أمور:

أحدها: الأدلة الدالة على دوام شرعه ﷺ وأنه خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ يتطرق إلى ما قرره ونحو ذلك فإنه يقتضي تعميم الأحكام بالنسبة إلى كل الأمة.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ ٢٨] وقوله ﷺ: «**بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً**»(١)، وفي الحديث الآخر: «**وَبُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ**»(٢) وأمثال ذلك.

واعترض على هذا بأن لفظ الناس والكافة والأحمر والأسود يختص أيضًا بالموجودين حالة التكلم إذ المعدوم لا يوصف بذلك.

والجواب عنه بمنع أن المعدوم لا يتصف بذلك بتقدير وجوده، والمستحيل إنما هو خطاب المعدوم، فأمَّا تعلُّق الأحكام بمن يوجد ويتصف بتلك الصفة فلا استحالة فيه.

وثالثها أنه ﷺ كان إذا أراد تخصيص معين بحكمٍ بينه لقوله ﷺ لأبي

---

(١) رواه البخاري (٣٣٥)، ومسلم (٥٢١) من حديث جابر.

(٢) هو في رواية أحمد لحديث جابر السالف (٥/ ١٤٥).

بردة بن نيار في الأضحية: «تجزئك ولا تجزئ أحدًا بعدك»[1] ونحوه، وذلك يدلُّ على التعميم حيث لا يتبين التخصيص ولذلك كان الصحابة رضي الله عنهم عند ظنِّ التخصيص يستفهمون منه كقولهم في العمرة في أشهر الحج والتمتع: عمرتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال ﷺ: «لَا بَلْ لِأَبَدِ الْأَبَدِ دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[2].

والحاصل أنه لا منافاة بين تعميم الأحكام بالنسبة إلى كل الأمة وبين كون الخطاب لم يتناول إلا الموجودين في ذلك الوقت؛ لأن شمول الأحكام مأخوذ من أدلة منفصلة كما ذكرنا، وأما خطاب المواجهة فإنما يتناول الموجودين ولا يتصف المعدوم في ذلك الوقت بتلك الصفات كالناس والمؤمنين ونحو ذلك، وأيضًا توجه الخطاب إلى المجنون والصبي الذي لا يميز ممتنع ويعدُّ فاعله سفيهًا، فإذا امتنع ذلك بالنسبة إليهما فهو في المعدوم أولى، وأما كون المعدوم متصفًا بما هو متعلق الحكم فلا استحالة في ذلك؛ لأن التفصيل الذي قاله الأئمة في إطلاق الاسم المشتق على المتصف بذلك وأنه حقيقة حال اتصافه به اتفاقًا كالصائم حالة صومه ومجاز بالنسبة إلى المستقبل اتفاقًا كتسمية الحي بالميت باعتبار ما يؤول إليه، وكذلك أيضًا إذا كان بالنسبة إلى الماضي المنقضي على الأصح كتسمية الضارب بذلك بعد انقضاء الضرب فهذا كله بالنسبة إلى كون المشتق محكومًا به، فأما إذا كان متعلق الحكم فإنه حقيقة لا ريب في ذلك كقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [التوبة ٢٩] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ الآية [المائدة ٣٨] ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور ٢] وأمثال ذلك، فإن هذه الصفات كلها حقيقة بالنسبة

---

(١) رواه البخاري (٥٥٥٦)، ومسلم (١٩٦١).

(٢) رواه مسلم (١٢٤١).

إلى كل من اتصف بها إلى يوم القيامة في هذه الآيات لأنها متعلَّق الحكم إذ لو قيل إنها مجاز لتعذر الاستدلال بها في مواطن الأحكام؛ إذ لقائل أن يقول: زماننا هذا مستقبل بالنسبة إلى زمن التخاطب فيكون تناول تلك الألفاظ لمن في هذا الزمان على وجه المجاز والأصل عدمه حتى يدل عليه الدليل فيحتاج كل دليل إلى دليل، ولا ريب في أن إجماع الأمة منعقد على أن هذه الألفاظ تتناول مُشركي زماننا وسُرَّاقهم وزُناتهم لا على وجه المجاز، والاتفاق أيضًا على أن الاتصاف بالصفة المشتقة لمن لم تقم به بالنسبة إلى قيامها في المستقبل مجاز أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر ٣٠] وقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف ٣٦] ولا طريق للجمع بين هذين الاتفاقين إلا ما ذكرناه من الفرق بين كون الصفة محكومًا بها وكونها متعلَّق الحكم فظهر بهذا أن قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ» ونحو ذلك عام في الناس إلى يوم القيامة ومتناول لهم على وجه الحقيقة بخلاف قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، و﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الزمر ٥٣] و﴿أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾؛ لأنها صفات محكوم بها وتلك متعلق الحكم.

وقد اعترض النقشواني في «تلخيص المحصول» على هذه المسألة بقول أئمة الأصول إن المعدوم يكون مخاطبًا بالخطاب السابق ولم يفرقوا بين خطاب المشافهة وغيره وهو غفلة منه؛ لأن تلك القاعدة إنما هي في أن الكلام النفسي له تعلُّق بمن سيوجد على تقدير وجوده وتعلُّق الكلام النفسي ليس من باب أوضاع اللغة في شيء بل هو أمر عقلي، ولذلك مثَّلوه بأن أحدنا يجد في نفسه طلب الاشتغال بالعلم والدين من وَلدٍ سيوجد له على تقدير وجوده بخلاف هذه المسألة فإن معتمد القول بأن خطاب المشافهة لا يتناول المعدوم أن العرب لم تضع مثل «قوموا» ولا «عليكم أنفسكم» خطابًا للمعدوم بل ولا للموجود الغائب

بل الحاضر القريب فيرجع هذا البحث إلى وضع لغوي فلا تناقض بين القاعدتين.

واحتج القائلون باندراج أهل الأعصار المتأخرة في تلك الألفاظ بوجوه:

أحدها أنه لو لم يكن خطاب النبي ﷺ متناولًا لمن بعده لم يكن رسولًا إليه ولا مُبَلغًا له شرع الله تعالى وهو خلاف الإجماع.

وجوابه بمنع الملازمة لأن تبليغ الأحكام وأداء الرسالة لا يتوقف على خطاب المشافهة حتى يلزم من فقده بالنسبة إلى قوم فقد أدى الرسالة إليهم بل يكون ذلك لبعضهم بالخطاب الشفاهي ولبعض بنصب الأدلة الدالة على أن حكمهم حكم من قبلهم وأن الأحكام تعمهم جميعًا كما أن جميع الشريعة ليس منحصرًا في خطاب المشافهة، بل منها ما هو بذلك، ومنها ما هو من فعله ﷺ أو بالقياس أو بغير ذلك من الأدلة.

وثانيها أن العلماء متفقون في كل عصر على التمسك في إثبات الأحكام بآيات القرآن العظيم وأحاديث السنَّة على من وجد في زمانهم ولم يكن موجودًا ومن الخطاب بتلك الأدلة من غير نكير من أحد منهم، فلو كان الخطاب بتلك الأدلة لا يتناول الحادث وجوده بعد زمنها كان الاستدلال بها خطأً وهو ممتنعٌ على أهل الإجماع وكان لابد وأن يوجد منهم من ينكر ذلك، وهذا أقوى ما تمسكوا إخاله.

وأجيب عن ذلك بمنع أن الاستدلال بها؛ لأن الخطاب تناولهم ولا يوجد ذلك صريحًا عن أحد منهم بل كان ذلك لما عرف من الضرورة أن حكم هؤلاء حكم من قبلهم فإن كان الخطاب لأولئك المعاصرين فلا فرق في الأحكام الشرعية بينهم وبين مَن بعدهم ومجرد هذا الاحتمال كافٍ في المنع من التمسك بهذا الوجه مع ما فيه من الجمع بين الأدلة الدالة على أن خطاب المشافهة لا

يتناول المعدوم وما ذكروه من استدلال العلماء في كل عصر.

ثالثها أنه ﷺ كان إذا شرع حكمًا وهو مختص به بيَّن لهم اختصاصه به كما في قصة الوصال، وإن كان مختصًّا بأحدٍ من الأمة بيَّن ذلك أيضًا كما تقدم، فلو كان الحكم الثابت بخطاب المشافهة مختصًّا بالحاضرين لبيَّنهُ أيضًا وحيث لم يذكر ذلك دلَّ على عمومه في حقِّ الكل.

وجوابه أنَّا لا نقول باختصاص الحكم بالحاضرين بل باختصاص الخطاب بهم، وفرقٌ بين اختصاص الخطاب واختصاص الحكم فالخطاب خاص وما تضمنه من الحكم عام من حيث المعنى للأدلة الدالة على ذلك كما تقدم، وبالجملة الخلاف في هذه المسألة لفظي لا يترتب عليه اختلاف حكم شرعي وإن كان الراجح ما قاله الجمهور.

البحث السابع: الذي ذهب إليه الجمهور أن مثل قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ [التوبة ١٠٣] يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال بحسب كل مال، وهذا هو الذي نصَّ عليه الإمام الشافعي رضي الله عنه في كتاب «الرسالة» فقال عقيب ذكره لهذه الآية: ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض، هذا لفظه(١) ونقل عن نصِّه أيضًا في البويطي نحو من هذا، وذهب الكرخي من الحنفية إلى أنه لا يقتضي ذلك بل يحصل الامتثال بأخذ صدقة واحدةٍ من نوع واحد منها، ورجَّحه الآمدي واختاره ابن الحاجب، وحجة الجمهور ظاهرة من جهة أن الأموال جمع مضاف، وذلك من صيغ العموم كما تقدم تقريره، واحتج الكرخي بوجهين:

أحدهما أن «صدقة» نكرة في سياق الإثبات وهي مسندة إلى كل الأموال

---

(١) «الرسالة» (ص١٩٥).

فيصدق بأخذ صدقة واحدة من نوع ما منها أنه أخذ صدقة من أموالهم؛ لأن ذلك المال بعض من الأموال فيلزم الامتثال.

وثانيهما أن كل درهم من مال المالك ودينار يصدق عليه أنه من ماله ومع ذلك فلا يجب أخذ الصدقة من خصوص ذلك بالاتفاق.

واعترضوا على قول الجمهور أن عموم لفظ «أموالهم» يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع لأن دلالة العموم كلِّية فيكون المعنى من كل مال: بأن دلالة العموم وإن كانت كلِّية إلا أنها في مثل هذه الصيغة لا تقتضي التفصيل كما تقتضيه «كل» لما تقدم في «كل» من زيادة التفصيل واختصاصها بذلك دون بقية الصيغ وأن القائل: للرجال عندي درهم أو لجيراني ونحو ذلك لا يلزم به إلا درهم واحد للجميع بخلاف قوله: لكلٍّ عندي درهم؛ فإنه يلزمه لكل واحد منهم درهم بالاتفاق في الصورتين.

وتحقيق القول في ذلك ما ذكره الشيخ شهاب الدين القرافي وهو أن «من» التبعيضية وما بعدها لابد أن يتأول بمقدَّر يكون صفة لـ «صدقة» تقديره: كائنة من أموالهم أو مأخوذة ونحو ذلك؛ لأن الجار والمجرور في موضع نصب على الحال من «صدقة» لأنه نعت نكرة تقدم عليها فلابد من تقدير «كائنة»، فإذا أخذ من بعض الأموال لم تكن كائنة من أموالهم بل من بعض أموالهم وهو خصوص مع أن اللفظ عام؛ لأن معنى كونها كائنة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال إلا وتؤخذ منه، وهذا هو شأن العموم، فهذا هو المأخذ الذي لحظه الإمام الشافعي رضي الله عنه، وبه ظهر الفرق بين هذا وبين ما مثَّلوا به من قول القائل: «اقتلوا من المشركين رجلًا» فإنه يحصل الامتثال بقتل رجلٍ واحد كيف وأن الرجل الواحد يتعذر أن يكون بعضًا من كل مشرك بخلاف الصدقة فإنها لا تتعذر أن تكون بعضًا من كل مال والمحافظة على العموم أظهر، ولا ينافيه كون الصدقة نكرة في سياق

الإثبات لما بيَّنَّا من تعلُّقها بالأموال كلها، والله أعلم.

البحث الثامن: ذكر الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن العام إذا قصد به المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾، أو التخويف الشديد كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية [التوبة ٣٤]، ونحو ذلك، فإنه لا يقتضي العموم، ومنع التمسك بهذه الآية على وجوب الزكاة في الحلي المباح لأن العموم لم يقع مقصودًا في الكلام بل المدح أو الذم هو المقصود، وكذلك أيضًا منع تمسك الحنفية بقوله ﷺ: «**فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ**»(١) على وجوب الزكاة في الخضراوات، وقال: إن الكلام إنما سيق لبيان الجزء الواجب لا لبيان الموجب فيه.

وحكى الآمدي وغيره عن جمهور العلماء أنهم خالفوا في ذلك، وقالوا: نتمسك به في العموم إعمالًا للصيغة في مقتضاها وقصد المبالغة في الحث على الفعل والزجر عنه وإن كان مطلوبًا للمتكلم فلا ينافي عمومه فالجمع بين الأمرين أَوْلَى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر.

وجوابه من وجهين:

أحدهما: منع أن قصد المبالغة لا ينافي العموم؛ لأن المبالغة إنما تحصل لو لم يكن المعنى عامًّا وذكر بلفظ العموم، ونظائر هذا كثيرة في كلام العرب.

وثانيهما: أن العادة قاضية بأن المتكلم إذا كان مقبلًا على معنىً مقصود له فإنما يجيء بكلامه لذلك المعنى وغيره عنده بمنزلة المعرِض عنه المسكوت عنه، مثاله ما إذا قال القائل: «نفقات الأقارب إنما تجب مع اليسار» فليس مقصوده أن كل قريب تجب نفقته؛ لأنه لم يتوجه إلى هذا العموم وإنما كان مقصوده بيان الحالة التي تجب فيها النفقة، فإذا اعترض عليه وقيل له: إنك أثبت

---

(١) رواه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر.

النفقة لكل قريب ينكر ذلك. ويقول: إن كلامي لم يكن في هذا السياق ولا لهذا القصد، فظهر بهذا قوة ما تمسك به الشافعي رضي الله عنه من منع العموم في هذه المواطن؛ لأنه غير مقصود، والله تعالى أعلم.

البحث التاسع: جميع ما تقدم إنما هو في الجموع المعرَّفة تعريف الجنس والمضافة، أما الجمع المنكَّر فالذي ذهب إليه الجمهور أنه ليس من صيغ العموم، وذهب جمهور الحنفية إلى أنها منها ويدلُّ على الاستغراق وهو اختيار البزدوي وابن الساعاتي وغيرهما، وإليه ذهب أبو علي الجبائي وأتباعه من المعتزلة، وحكاه الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» عن بعض أصحابنا، وقال المازري في «شرح البرهان»: ومن المعممين مَن ينكر دلالة الجمع المنكر على العموم، ومنهم من يثبته، وحكى أبو الحسين البصري عن أبي هاشم الجبائي أنه يحمل على ثلاثة إذا تجرَّد عن القرائن، ولهذا جعل فخر الدين الرازي الكلام في هذه المسألة مفرَّعًا على الخلاف في أقل الجمع ماذا هو؟ وفي ذلك نظر كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

واحتج الأكثرون على أن الجمع المنكَّر لا عموم له بأنه لا ريب في أن رجالاً في الجموع كرجل في الوحدان فكما أن لفظ «رجل» حقيقة في كل فرد على طريق البدل كذلك «رجال» حقيقة في كل جمع على البدل فيكون موضوعًا للقَدْر المشترك من الجموع كلها، ولهذا يصح نعته بأي عدد شاء والموضوع للقَدْر المشترك لا دلالة له على شيء من الخصوصيات وأيضًا فالاتفاق على أن الْمُقِرَّ إذا قال: «عندي عبيد» ونحو ذلك أنه يصح منه تفسيره ذلك بأقل الجمع ولو كان للعموم لما قُبل منه ذلك لأنَّ صيغ العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع.

واحتج القائلون بأنه للعموم بوجهين:

أحدهما: أنه يصح إطلاقه على كل جمع حتى الجمع المستغرق فحمله على

الاستغراق حملٌ له على جميع حقائقه فيكون أَولَى، وذكره بعض الحنفية بعبارة أخرى وهي أن الجمع المنكر يصح إطلاقه على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه أيضًا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دونه إدخالٌ له في حيِّز الإجمال إذ ليس في أقسام الجموع ما تعيَّن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق إلا أن يُحمل على المتيقَّن وهو ثلاثة أو على الشمول والعموم وحملها عليه أقرب إلى تحقق العموم وأعم فائدة فكان أَولَى.

والجواب عنه بمنع أن حمله على الجميع يكون حملًا له على جميع حقائقه وإنما يلزم ذلك أن لو كان له حقائق، وليس الأمر كذلك إذ لا حقيقة له إلا القَدر المشترك بين الجموع كلها؛ لأنه إنما صح إطلاقه على كل جمع على وجه البدل لا لخصوصه حتى يكون حقيقة له، ولو سلم أنه حقيقة في كل جمع بخصوصه لكان أيضًا لا يلزم من حملة على الاستغراق الحمل على جميع حقائقه بل هو حمل على أحدها؛ لأن العدد المستغرق أحد حقائقه، ولا يقال: إذا سلَّمتم أن المستغرق أحد حقائقه فالحمل عليه أَولَى كما ذكر الحنفي؛ لأنه أعم وأكثر فائدة، ولأنه يتضمن بقية الجموع التي دونه مندرجة فيه؛ لأنا نقول ليس الحمل عليه مع احتمال عدم إرادته أَولَى من الحمل له على الأقل مع كونه متيقَّنًا ثم إنه إثبات اللغة بالترجيح، وأيضًا فجميع ذلك منقوض بنحو «رجل» لأنه يصح إطلاقه على كل فرد على وجه البدلية فيقال فيه: يُحمل على الجميع؛ لأن ذلك حَمْلٌ له على جميع حقائقه هكذا نقض به ابن الحاجب، وفيه نظر لأن الجمع المنكَّر صحَّ إطلاقه على الجميع بخلاف «رجل» فلا يلزم فيه أولوية الحمل على الجميع فالأولى الاقتصار على الأجوبة الأُوَل.

الوجه الثاني أن الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان للخصوص، وإذا كان للخصوص يكون مختصًا بالبعض بالاتفاق.

وجوابه بمنع أنه لو لم يكن للعموم لكان مختصًّا بالبعض لجواز أن يكون موضوعًا للجمع المشترك بين أفراد الجموع على ما هو الحق، وبعبارة أخرى: إن أردتم بالبعض البعض المعيَّن وهو جمع معين من الجموع فالملازمة ممنوعة، وإن أردتم بعضًا مطلقًا وهو جمع ما فلا نُسَلِّمُ بُطلان اللازم إذ لا إبهام فيه ولا اتفاق عليه.

تنبيه: الذي يظهر أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في جموع الكثرة، وأما جموع القِلَّة فإذا كانت منكرة لا تكون للاستغراق اتفاقًا، هكذا صرَّح به جماعةٌ من الأئمة أن جمع القِلَّة موضوع للعشرة فما دونها فلا يكون من صيغ العموم، وفي كلام البزدوي من الحنفية ما يقتضي أن جموع القِلَّة للعموم وإن كانت منكرة وهو خارج على القول بأن العام اللفظ المستغرق لما يصلح له ولا يشترط عدم الانحصار فيه، وقول من يقول إنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على نسبتين فصاعدًا، لكن بعض الحنفية فرَّق بينهما فقال في جمع القِلَّة: إذا كان مُنكرًا يُحمل على المتيقَّن وهو أقل الجمع وجمع الكثرة يُحمل على العموم وإن كان منكرًا، والحق أن كل واحد منهما لا عموم له حالة التنكير، والله أعلم.

البحث العاشر: الكلام في أقل الجمع وهي من مهمات المسائل وسيأتي إن شاء الله تعالى، وجه تعلُّقها بما نحن فيه وفائدة الخلاف فيها، والذي نقدمه هنا أنه ليس محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة فإن «ج م ع» بموضوعها يقتضي ضم شيء إلى مثله، وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة بلا خلاف، وكذلك أيضًا ليس محل الخلاف عند المحققين تعبير الاثنين عن أنفسهما بضمير الجمع يقولان: فَعَلنا وقلنا؛ لأن العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما وضعته للمخاطب والغائب فليس للاثنين إذا عبَّرا عن أنفسهما بمضمر إلا الإتيان بضمير

الجمع، وذكر إمام الحرمين[١] أيضًا أن الخلاف ليس في مثل قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤] وقول القائل: ضربت رءوس الرجلين ووطئت بطونهما، وفيه نظر يأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى، فالخلاف إنما هو في صيغ الجموع سواء كانت جمع سلامة أو جمع تكسير وفي عود الضمير البارز بصيغة الجمع أيضًا، وللعلماء في ذلك قولان مشهوران:

أحدهما: إن أقل الجمع اثنان، رواه الحاكم في «مستدركه»[٢] عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كان يقول: «الْإِخْوَةُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ أَخَوَانِ فَصَاعِدًا»، وروي نحوه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضًا، والظاهر أنهما ما أرادا إلا بطريق الحقيقة، وإلى هذا ذهب جماعة منهم داود الظاهري والقاضي أبو بكر الباقلاني والأستاذ أبو إسحاق والإمام الغزالي وطائفة من الشافعية، وحكاه القاضي أبو بكر عن مذهب مالك، وأخذه ابن خويز منداد من قوله في حَجْب الأمِّ إلى السدس بأخوين، وهو قول عبد الملك بن الماجشون وأبي الحسن اللخمي من المالكية، ونسبه بعضهم إلى الخليل وسيبويه لأن سيبويه قال: سألت الخليل عن قولهم: ما أحسن وجوهَهما فقال لي: اثنان جمع[٣]، وعزاه بعضهم إلى عثمان رضي الله عنه وليس كذلك بل مقتضى النقل عنه الموافقة على أن أقله ثلاثة، **وهذا هو القول الثاني**، ففي كتاب «المستدرك» للحاكم وغيره بسندٍ صحيحٍ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه دخل على عثمان رضي الله عنه فقال: إِنَّ الْأَخَوَيْنِ لَا يَرُدَّانِ الْأُمَّ عَنِ الثُّلُثِ، قَالَ اللهُ تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء ١١] وَالْأَخَوَانِ بِلِسَانِ قَوْمِكَ لَيْسَا بِإِخْوَةٍ، فَقَالَ عُثْمَانُ

(١) «البرهان» (١/ ١٢٤).
(٢) «المستدرك» (٤/ ٣٧٢).
(٣) «الكتاب» (٢/ ٤٨).

رضي الله عنه: لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ مَا كَانَ قَبْلِي وَتَوَارَثَ بِهِ النَّاسُ وَمَضَى فِي الْأَمْصَارِ[١].

فمقتضى هذا أن عثمان وافق على أن أقل الجمع ثلاثة بطريق الحقيقة، وقد ذكر إمام الحرمين وغيره أن هذا أيضًا مقتضى قول ابن مسعود رضي الله عنه أخذًا لذلك من قوله: «إن الاثنتين يقفان عن يمين الإمام وشماله، وإذا كانوا ثلاثة اصطفوا خلفه»، وفي ذلك نظر لأنَّ ابن مسعود عنده أن الجماعة تحصل بالإمام والمأموم فقط، وإنما مأخذه في وقوف الاثنين والثلاثة رؤية ذلك من النبي ﷺ ولم يبلغه خلافه، وأيضًا فقد قال ابن مسعود رضي الله عنه: «إن الاثنين يردان الأم من الثلث إلى السدس» فنسبة القول إليه من هذا أقرب من نسبة القول الثاني أخذًا من مسألة المأمومين، قال إمام الحرمين: ومذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه في مواضع تعرضه للأصول يشير إلى هذا[٢] يعني أن أقل الجمع ثلاثة، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه وجماعة المعتزلة والأكثرين من أصحاب الشافعي رحمهم الله.

قلت: وذكر القاضي عبد الوهاب أنه مذهب مالك وجمهور أصحابه وأخذه المازري من قول مالك فيمن أقرَّ بدراهم: «إنه يلزمه ثلاثة» وهو اختيار أبي بكر بن فورك وغيره من الأشعرية.

ثم اختلف هؤلاء في صحة إطلاقه على اثنين على وجه المجاز: فقال قوم: لا يصح ذلك أصلًا، وقال المحققون: إنه يجوز التجوز به عن اثنين فقط وهو اختيار إمام الحرمين وابن الخطيب وأتباعه وابن الحاجب، وتوقف الآمدي في ذلك على قاعدته، ورأى إمام الحرمين أيضًا أنه يصح التجوز به عن الواحد لا من حيث أصل الاستعمال بل من جهة الانتهاء في تخصيص العام إلى واحد كما سيأتي بيانه في فوائد المسألة إن شاء الله تعالى، ومذهب الحنابلة أيضًا أنه حقيقة في

---

(١) «المستدرك» (٤/ ٣٧٢).

(٢) «البرهان» (١/ ١٢٤).

الثلاثة مجاز إن أريد به الاثنان كقول الشافعي وأبي حنيفة، والحجة لهذا القول وجوه:

أحدها: ما تقدم عن ابن عباس رضي الله عنهما من نقل ذلك عن اللغة، وتقرير عثمان رضي الله عنه إياه على ذلك، واعترض عليه بما تقدم عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه يقال للأخوين إخوة، وقد جمع ابن حاجب وغيره بأن أحدهما أراد حقيقة، وأراد الآخر المجاز، وفيه ضعف لا يخفى؛ لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يُحمل على المجاز إلا بدليلٍ فكيف يستقيم لزيد بن ثابت رضي الله عنه أن يحمل الكلام على مجازه من غير دليل، فإن قيل: أخرجه عن الحقيقة إلى المجاز للاتفاق على ذلك؛ قلنا: لم يحتج زيد رضي الله عنه بالإجماع في المسألة كما أشار إليه عثمان رضي الله عنه، وإنما احتج بجريان ذلك في لسان العرب كما تقدم فلم يرد إلا الحقيقة، ويمكن أن يجمع بين كلامهما بطريقين آخرين:

أحدهما أن ابن عباس لم ينقل ذلك عن لغة كل العرب بل قال لعثمان في لسان قومك يريد قريشًا وزيد بن ثابت قال في كلام العرب، فكأنه أراد غير قريش، ومعلوم أن القرآن تضمَّن أكثر لغات قبائل العرب.

وثانيهما أن ابن عباس أراد النفي من حيث النصوصية وأثبته زيد بن ثابت بطريق الظهور، فإن الظاهر هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أرجح، وسيأتي من الأدلة لمن قال بالاثنين ما يؤيد ذلك، ولا ريب في أن إفادة لفظ الجمع عدد الثلاثة أظهر من إفادته الاثنين وإن كان ذلك ظاهرًا.

الوجه الثاني وهو الذي عوَّل عليه كثير من الأئمة أن عدد الثلاث يتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ الجمع، ولا يصح نفيه عنه، وذلك من علامات الحقيقة، بخلاف عدد الاثنين فإنه لا يتبادر ويصح نفيه بأن يقال: «ما رأيت رجالًا بل رجلين»، وذلك من علامات المجاز ولا يقال: إنما يصح النفي هنا لقيام القرينة

أنه ما أراد بالرجال إلا الزائد على الاثنين لأنَّا نقول: هذا وارد في كل مكان نفي فيه مفهوم اللفظ المجازي، وأيضًا فالعارف بلغة العرب يجد من نفسه صحة هذا النفي من غير شعوره بالقرينة.

الثالث: إن أهل اللغة فرَّقت بين التثنية والجمع وجعلت لكل منهما ضميرًا يخصه فجواز إطلاق الجمع على الاثنين حقيقة يرفع ذلك.

الرابع: إن أقل الجمع لو كان اثنين حقيقة لصح أن يقال: رجلان عاقلون، ورجال عاقلان، وثلاثة رجلين، واثنان رجال، ولَمَّا لم يصح ذلك لم يصح تناوله للاثنين فقط، واعترض على هذين الوجهين بأن اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين ووضعوا له لفظ التثنية، والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما فالفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص ووضع الضمير مميزًا لكل منهما لا ينافي ذلك، وأما وصف التثنية بالجمع وبالعكس فإنما امتنع لمراعاة صورة اللفظ، ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الأصل في الاختلاف التباين في المدلول وكونهما يفترقان افتراق العام والخاص هو نفس المتنازَع فيه، وأمَّا مراعاة صورة اللفظ فغير مانعة مع وجود المعنى الشامل لهما من الجمع فيجب أن لا يختص حملًا على سائر المراتب، وحيث وُجِدَ الاختصاص دلَّ على التباين في المدلول، واحتج القائلون بأنه يقع على الاثنين بطريق الحقيقة بأدلة كثيرة غالبها فيه نظر، فمنها قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات ٩] وقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء ١١] والمراد الأخوان، وقوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ والمراد يوسف وأخوه، وبما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **«الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»**[(١)] وبأن الرجل إذا رأى رجلين قد أقبلا يقول: أقبل الرجال، أما

---

(١) رواه ابن ماجه (٩٧٢) من حديث أبي موسى الأشعري، وضعفه الألباني.

قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ فالخصم يطلق على الواحد والاثنين وما فوقهما كالعدو ونحوه، قال الله تعالى: ﴿وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾، وقد ثبت في الصحيح أن هذه الآية نزلت في حمزة وعلي وعبيدة رضي الله عنهم لَمَّا بارزوا قوم بدر عتبة بن ربيعة وأخاه شيبة وابنه الوليد بن عتبة[١] فيقال: هذا خصمي وهؤلاء خصمي، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ أسند فيه ضمير الجمع إلى ما دلَّ عليه لفظ الطائفتين من الجماعة، وقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ تقدم خلاف ابن عباس فيه، وقول الجمهور في الاكتفاء بالأخوين إما لظهور معنى الجمع في ذلك وإن لم يكن حقيقة اللفظ، وإما للاتفاق عليه قبل أن يُظهر ابن عباس الخلاف فيه، وقد بسطت الكلام على هذا في كتاب «تحفة الرائض بعلوم آيات الفرائض»، وقوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا﴾ المراد فيه يوسف وأخوه شقيقه والأخ الأكبر الذي قال: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ﴾ وقول القائل: «أقبل الرجال» محمول على المجاز، وإنما يقول ذلك عند تعظيمه لهما أو خوفه منهما وقصوره عن مقاومتهما فهذه القرينة[٢] هي المقتضية للتجوز، فأما الحديث فغير معروف لا يصح، ثم لو صحَّ لكان معناه أن لهما أجر الجماعة وحيازة فضيلتها؛ لأن النبي ﷺ كان يعرف الأمور الشرعية لا اللغوية، والذي يمكن الاستدلال به لهذا القول وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ الآيات، ولا يُعترض عليه بما تقدم أن الخصم يُطلق على الواحد وأكثر منه حقيقة؛ لأنَّا نقول في هذه الآيات ما يقتضي أنهما كانا اثنين فقط بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾، وقول داود عليه السلام: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ

---

(١) رواه البخاري (٤٧٤٣)، ومسلم (٣٠٣٣) من حديث أبي ذر.

(٢) في ز: الصيغة. والمثبت من د.

نَجۡحَنِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ فالظاهر أنهما كانا اثنين، وقد عبَّر عنهما بضمير الجمع غير مرة.

والثاني: قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ الآية، وقال فيها: ﴿وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ﴾، واعتُرِض عليه بأن المراد به داود وسليمان عليهما السلام والقوم الذين حكموا بينهم، وهو اعتراض ضعيف لوجهين:

أحدهما: إن الحكم إنما يُنْسَبُ إلى الحاكم لا إلى المحكوم له وعليه فيكون تقدير الكلام على هذا: وكنا لأمرهم شاهدين، ووَضْع الحكم موضع الأمر مجاز، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وثانيهما: إنه يلزم مما قالوه أن يكون المصدر الذي هو الحكم مضافًا إلى الفاعل والمفعول معًا، وهذا لا يوجد في كلامهم فلا يصح الحمل عليه، فظهر أن الحكم مضاف إلى داود وسليمان عليهما السلام، وقد عبّر عنهما بضمير الجمع.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا﴾ واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: إنه على وجه التجوز، وعدل عن الحقيقة لِمَا في الإتيان بضمِيرَي تثنية في كلمة واحدة من الاستثقال والعلاقة المصححة لهذا المجاز أنَّ الميل يطلق عليه.

قلت: فإذا كان مختلفًا تعدد الإطلاق بحسب ذلك الاختلاف فيقال للمنافق إنه ذو قلبين كما يقال: ذو وجهين وذو لسانين.

وثانيهما: قال إمام الحرمين وغيره: إن ما يتعدد من شخصين فالتعبير عنهما في اللغة الفصيحة بصيغة الجمع ولها باب وقياس وهي مستثناة عن محل النزاع[1].

ولقائل أن يمنع الاختصاص؛ لأن هذا إذا كان مطردًا لزم منه صحة إطلاق

---

(١) «البرهان» (١/ ١٢٥).

الجمع على اثنين، وأمَّا دعوى المجاز فقد علم أنه لا يصار إليه إلَّا بدليل وأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، قال الواحدي: العرب تقول لطمت أَوجُه الرجلين، وضربت رءوسهما، وشققت بطونهما فيجمعون في موضع التثنية ذكر ذلك في تفسير آية الفرائض دليلًا على أنَّ المراد بالإخوة أَخَوان، وكلامه هذا يبطل أن ذلك خاص بهذه الأعضاء، ويبطل أيضًا العلاقة التي ذكروها في قوله: ﴿قُلُوبُكُمَا﴾.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ والمراد موسى وهارون عليهما السلام وهما اثنان، واعتُرض عليه بأن فرعون مُرادٌ معهما؛ وفيه نظر إذ لو كان كذلك لقال: «إنا لكم مستمعون» لأن حرف «مع» يُشْعِرُ بأنه سبحانه معهما بالنصر والإرفاد كما في الآية الأخرى، قال: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ هذا هو الظاهر وهو يكتفى به في هذا المقام كما تقدم.

فهذه الأوجه الأربعة أقوى ما تمسَّك به القائلون بأن أقل الجمع اثنان مع ما في كل منهما من النظر، والأوَّلون يقولون إن ذلك فيها على وجه المجاز للقرائن القائمة بها، وهذا هو مأخذ القائلين بصحة التجوز بألفاظ الجموع عن اثنين، وأما مَنْ لم يُجَوِّزْ ذلك فلا ريب في بطلان قوله، والله سبحانه أعلم.

تذنيبان: الأول: تقدم أن ابن الخطيب قال في «المحصول» إن الكلام في عموم الجمع يتفرَّع على الكلام في أقل الجمع، وذكر مسألة أقل الجمع ما هو؟ ثم تكلم في الجمع المنكَّر هل يعم أم لا؟ وفي هذا نظر ظاهر، وغيره من الأئمة ذكر ذلك على العكس فتكلم في الجمع المنكَّر ولَمَّا قرر أنه لا يعم ذَكَرَ بعده أنه على ماذا يحمل، وذلك مترتب على الكلام في أقل الجمع ما هو؟ ومقتضى هذا أيضًا أن الكلام في أقل الجمع إنما هو في الجمع المنكَّر، ورأيته كذلك مصرَّحًا به في كلام بعضهم.

قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: إذا وَرَدَ الجمع المنكَّر أو المعرَّف ودلَّ الدليل على أنه لم يُرد به الجنس فأقل ما يُحمل عليه ثلاثة، وذكر المسألة وهذا هو الحق، فإن من ثمرات هذه المسألة النظر في نهاية ما يخصص إليه العموم حتى إذا جاء خبر واحد مخصصًا لعموم ذكر في القرآن أو في غيره بلفظ الجمع فأخرج منه جميع مسمَّياته إلا ثلاثة كان ذلك مقبولًا عند من يجيز التخصيص بمثله، فإن لم يبق بالتخصيص سوى اثنين كان على الخلاف في أقل الجمع: فمن قال: «إنه اثنان» جَوَّزَ ذلك، ومن قال: «إنه ثلاثة» لم يخصص به، وقال: لا تُعَبِّرُ العرب عن التثنية بلفظ الجمع فيؤدي التخصيص بذلك عنده إلى إبطال الكلام ويصير كالرافع بجملته فيشترط بينهما ما يشترط في الناسخ والمنسوخ، وقد صرَّح بذلك الحنفية والقفال الشاشي وابن برهان، وقال غيرهما: إلا أن يقول بأنه يصح التجوز بلفظ الجمع عن الاثنين فجوَّز ذلك كما صرَّح به إمام الحرمين ورأى أنه يجوز على هذا الانتهاء به في التخصيص إلى واحد، لكن عنده أن التخصيص إلى اثنين يستدعي من الدليل ما لا يستدعيه الرد إلى ثلاثة، وكذلك الرد إلى واحد أيضًا هو أعسر من الرد إلى اثنين ويحتاج إلى قرينة قوية تقتضي ذلك التجوُّز.

ومن فوائد هذا الخلاف أيضًا ما إذا أقرَّ المقرُّ بدراهم مثلًا أو ثياب ونحو ذلك لو أوصى بمثل هذا اللفظ فعلى ماذا ينزل كلامه؟ فمن قال: «إن أقل الجمع اثنان» اكتفى به منه إذا فسَّره به، ومن قال: «إنه ثلاثة» لم يكتف إلا بها، وقد استبعد إمام الحرمين ذلك وقال: ما أرى الفقهاء يسمحون بهذا[1]، وليس الأمر كما ذكر فقد حكى المازري عن ابن الماجشون وغيره من المالكية أن من أقرَّ بدراهم لغيره يلزمه درهمان؛ لأن ذلك أقل الجمع عندهم، ونصَّ مالك على أنه يلزمه ثلاثة، نعم هذا لازم للأستاذ أبي إسحاق والغزالي ومَنْ وافقهما من أصحابنا على

---

(١) «البرهان» (١/ ١٢٦).

أن أقل الجمع اثنان فإنهم لا يختلفون في مثل هذه المسألة أنه يلزمه ثلاثة، وكذلك في الوصايا وغيرها كمن نذر أن يتصدق على فقراء أو مساكين ونحو ذلك فقد ظهر للخلاف في هذه المسألة فائدتان: أصولية وفقهية، وبالله التوفيق.

ومما يتصل بما نحن فيه أيضًا ما ذكره أصحابنا فيمن حلف أنه لا يكلم الناس: إنه يحنث إذا كلَّم واحدًا، كما إذا قال: لا آكل الخبز يحنث إذا أكل من الخبز، ولو حلف لا يكلِّم ناسًا انصرفت اليمين إلى ثلاثةٍ فيحنث إذا كلَّمهم فحملوا حالة التنكير على أقل الجمع إذ لا عموم له، وأمَّا حالة التعريف فالاستغراق ينعدم بانعدام بعضه فيحنث بتكليم واحد من ذلك الجنس، وفي كتب الحنفية أنه إذا قال: «إن تزوجتُ النساء أو اشتريت العبيد فامرأتي طالق» وقع عليه الطلاق بتزوج امرأةٍ واحدة وشراء عبدٍ واحد، ولو قال: «إن تزوجت نساءً أو اشتريت عبيدًا» حمل على ثلاثة وهو موافق لما ذَكَرَ أصحابنا، وقد قال الزمخشري في أثناء كلام له في «الكشاف»: فإن قلت: أي فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع؟ قلت: إذا دخلت على المفرد كان صالحًا لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به، وأن يراد بعضه إلى الواحد منه، وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد؛ لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية في جُمل الجنس لا في وحدانه[1] هذا لفظه، والصلاحية المشار إليها يعني عند قيام المخصص، وسيأتي تتمة الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.

الثاني: ذَكَرَ الإمام القرافي في عدَّة مواضع من كتبه على هذه المسألة إشكالًا أطنب في وصفه وأنه لم يجد له جوابًا وملخصه أن الجموع تنقسم بالاتفاق إلى جمع قِلَّة وجمع كثرة، وكلام الأئمة من النحاة وغيرهم مُصرِّح بأن ذلك على

---

(١) «الكشاف» (١/ ١٠٥).

وجه الحقيقة؛ لأنهم يقولون: قد يستعار كل واحدٍ منهما للآخر والعلاقة اشتراكهما في أصل الجمع والاستعارة والعلاقة من شأن المجاز، وقال جماعة من المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ إن كل جمع وُضِعَ موضع الآخر على وجه المجاز فقول الأئمة في كل عصر: إن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان لا ريب أنه ليس في لفظ «ج م ع» كما صرَّحوا به، بل الخلاف في مدلول هذه الصيغة كما تقدم قال: فإن كان محل الخلاف جمع القلة فهو متجه لأنه للعشرة فما دونها، وأقل ذلك ثلاثة أو اثنان لكنه لا يستقيم لأنهم لم يقيِّدوا الخلاف بذلك، ولتصريحهم بخلافه فإنهم قالوا في استدلالهم: فرَّقت العرب بين التثنية والجمع فقالوا: رجلان ورجال، ولفظ رجال من جموع الكثرة، وكذلك في الفتاوى لم يفرِّقوا في الأقارير والوصايا والأيمان والنذور بين جمع الكثرة وجمع القِلَّةِ بل يقولون فيمن قال: «لله عليَّ أن أتصدق بدنانير» إنه يلزمه ثلاثة كما لو قال: «بأفلس» لم يفرِّقوا بين الصيغتين وإن كان محل الخلاف عندهم ما هو أعم من جمع القلة وجموع الكثرة فقد اتفق أئمة العربية على أن جمع الكثرة لما فوق العشرة إلى ما لا نهاية له فعلى هذا ينبغي أن يكون أقله أحد عشر؛ لأن هذا حقيقته فصرفه إلى ثلاثة أو اثنين يكون مجازًا، وذلك إنما يكون عند القرينة الصارفة إليه، وكلامهم إنما هو حالة الإطلاق، والأصل فيه الحقيقة، هذا حاصل الإشكال الذي ذكره وهو قوي كما ذكر، وقد أجاب بعضهم عن ذلك بجوابين:

أحدهما: إن بحث العلماء في هذه المسألة ليس بحسب الحقيقة اللغوية بل بحسب الحقيقة العُرفية، وأهل العُرف لا يعتبرون الفرق بين جمع الكثرة وجمع القِلَّةِ.

والثاني: ذكره الأصفهاني في «شرح المحصول» بعد سياقه كلام القرافي بلفظه، ثم قال: والجواب الحق عن ذلك أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان على

الإطلاق سواء كان جمع قِلَّةٍ أو جمع كثرة، فجمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأمَّا جمع القِلَّةِ فإنه لا يصدق على ما فوق العشرة قال: فإن ساعد على ذلك منقول الأدباء فلا كلام وإلَّا فمتى خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالَّة على عموم الجمع على الإطلاق كيف ولا يمكن أن يدعى إجماع الأدباء على خلاف ذلك، انتهى كلامه.

وقد اعترض القرافي على الجواب الأول بأن البحث في مسائل أصول الفقه إنما يقع عن تحقيق اللغة ليحمل عليها ألفاظ الكتاب والسنة، والبحث عن العُرف إنما يقع تبعًا، وحمل كلام العلماء على الغالب هو المتجه، كيف وإنهم إذا استدلوا في هذه المسألة لا يذكرون العُرف ولا كلام أهله بل يقولون: فرَّقت العرب بين التثنية والجمع، ويعتمدون ذلك في النعوت والتأكيدات والضمائر وغيرها مما لا مدخل للعرف فيها بل هي لغة صرفة، وأيضًا لو كان ذلك بحسب الاصطلاح العرفي لذكروا ذلك في الحقيقة اللغوية كما هي عادتهم في أمثال ذلك وبيَّنوا وجه النقل وحيث لم يذكروا ذلك دلَّ على أن العرف غير مراد لهم، وعلى الجواب الثاني بأن الزمخشري وابن الأعرابي وغيرهما نصُّوا على أن جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارًا، وكتب التفسير مملوءة من ذلك فيلزم من ذلك الجواب الطعن في هذه النقول ولا سبيل إليه، والله سبحانه أعلم.

* * *

اسم الجنس المحلّى بالتعريف الجنسي والمضاف

وفيه أيضًا أبحاث:

البحث الأول: المراد باسم الجنس الاسم الدالُّ على حقيقة موجودة في أشخاص كثيرة مختلفين بالشخصية لا بالحقيقة كالإنسان والرجل والفرس والأسد وأشباه ذلك وهو الكلي باصطلاح المنطقيين وهو ما اشترك في مفهومه كثيرون ويقال له أيضًا: المتواطئ بالاصطلاح الأصولي، فاسم الجنس وإن صدق على أشياء كثيرة فمسمَّاه واحد وهو ما وقع فيه التشابه والاشتراك فيكون اسمًا لتلك الأمور من جهة ذلك الأمر وذلك الأمر لابدّ وأن يكون كمال الماهية المشترك فيها كلها دون العوارض بخلاف المشترك اللفظي كالعين مثلًا فإنَّ اختلافهما ليس بالشخصية فقط بل وبالحقيقة؛ لأن حقيقة عين الشمس غير حقيقة العين الجارية وعين الذهب، وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين في الجنس فإنهم لا يسمُّون جنسًا إلا ما اختلف ما تحته بالحقيقة كالحيوان فإن تحته الإنسان والبهائم وهما مختلفان فالإنسان لا يسمونه جنسًا بل نوعًا؛ لأن ما تحته إنما اختلف بالعدد فقط بخلاف أئمة العربية فإنهم يسمونه جنسًا وهو الموافق لاستعمال العرب، وقد ورد في الحديث الصحيح قوله ﷺ في حديث النهي عن التفاضل في الأشياء الستة: «فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد»[1] فجعل البُرَّ جنسًا والشعير جنسًا وكذلك البقية، وهذا يوافق اصطلاح النحاة وعليه جرى أيضًا اصطلاح أئمة الأصول القائلين بأن هذا من صيغ العموم فلم يقصروا ذلك على ما تحته أنواع بل أجروه فيما هو أعم من ذلك، ولا فرق بين أن يكون اسمًا كالرجل والذهب والفضة أو صفة مشتقة كالضارب

---

(١) سبق تخريجه.

والمضروب والقائم وأشباه ذلك، ومنه نوع وضع عَلَمًا لجنس مخصوص يطلق بطريق العَلَمية على كل فردٍ من أفراد ذلك الجنس كأسامة لكل سبع وثعالة للثعلب، وأبو براقش لطائر يتلوَّن، وحضاجر للضبع، وابن مُقرض لحيوان معروف، وحمار قَبَّان لدويبة سوداء ملساء من الحشرات وأشباه ذلك وهو المعروف بعلم الجنس؛ لأنه ينطلق شائعًا على كل واحد من ذلك الجنس فلا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وإن كان عَلَمًا بالنسبة إلى كلِّ فردٍ منه بدليل أنهم منعوا أسامة وثعالة من الصرف ولا سبب لمنعه سوى العَلَمِيَّةِ مع تاء التأنيث، ولأنه لا تدخل الألف واللام اللتان للتعريف على شيءٍ من ذلك فتعريفها بالعَلَمية أمر لفظي وهي من جهة المعنى نكرات لشيوعها في كل واحد من الجنس وعدم اختصاصها شخصيًّا بعينه دون غيره إلا أن الشِّياع لم يكن بإزاء حقيقة شاملة بل لأجل أن هذا اللفظ موضوع بإزاء كل شخص من هذا الجنس بخلاف العَلَمِ الشخصي فإنه أخص المعارف لأنه موضوع لشخص معين لا يتناول غيره.

وقد حرَّر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص الإمام شهاب الدين القرافي ناقلًا عن الشيخ شمس الدين الخسروشاهي وحاصله أن الوضع فرع للتصور فلا يضع الواضع اسمًا لشيء حتى يتصوره أولًا فإذا استحضر الواضع صورة الأسد فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر أو في ذهن شخص آخر والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطلق على كل أسد في العالم بسبب أنَّا إنما أخذناها في الذهن

مجرَّدة عن جميع الخصوصات فينطلق على الجميع، فلا جرم يصدق لفظ الأسد وأسامة على جميع الأسود لوجود المشترك فيها كلها فيقع الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية، والفرق بين علم الشخص وعلم الجنس أن علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد الشخص الذهني، فظهر بهذا التحرير الفرق بين الثلاثة، وذكر بعضهم هذا الفرق بعبارةٍ أخرى وهي أن كل واحد من الآساد يشارك غيره في الأسدية ويمتاز عنه بخصوص الشخص، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فلفظ الأسد موضوع للقَدْر المشترك بين الأسود، فاللفظ الموضوع لهذا المعنى يتناول كل الأشخاص عقلًا، واللفظ الموضوع لهذا الأسد من حيث هو هو لا يتناول غيره بل لا يجوز أن يضعه الواضع لأسدٍ آخر ولا أن يضعه لكلٍّ من أشخاص تلك الماهية فنسبة ذلك اللفظ إلى جميع أشخاص تلك الماهية كنسبة لفظ زيد إلى شخصين يتسمَّيان به فاسم الجنس ما يوضع للماهية الواحدة التي هي قَدْرٌ مشترك بين كل الأشخاص وعلم الجنس ما وُضِعَ لكلٍّ من الأشخاص من حيث هو ذلك الشخص، والله الموفق.

البحث الثاني: لا ريب في أن اسم الجنس المفرد إذا كان نكرة وهو في سياق الإثبات أنه لا يعم بل هو مطلق إن اقتضى شياعًا فذلك على وجه البدلية، والمقتضي لعموم الشمول إنما هو دخول اللام المقتضية للتعريف الجنسي، والكلام في أن التعريف هل هو باللام وحدها أو بها مع الألف معروف في موضعه لا فائدة في ذكره هنا غير أن الذي نذكره هنا وجوه ما تدخل به وتدلُّ عليه وهي عدة أمور أشهرها ثلاثة:

الأول: العهد، ومعناه أن يكون عند السامع عِلم بشيءٍ قد جرى ذِكره أو هو معلوم عنده فيعرفه بالألف واللام ليدل بهما على أن هذا المذكور هو ذلك

المعهود، فمثال الأول قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل ١٥- ١٦]، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان ٢٧] فإنَّ اللام في ﴿ٱلرَّسُولِ﴾ هنا للمعهود وهو النبي ﷺ وإن لم يَجْرِ له ذِكْرٌ.

الثاني: تعريف الجنس وهو أن يقصد بالألف واللام تحقيق جميع الجنس الذي تدخل عليه، لا تعريف بعض من أفراده مثل قولهم: العسل حلو، والخل حامض، والرجل خير من المرأة، وأهلك الناس الدينار والدرهم؛ فإن القصد في هذه الأشياء ليس إلى شيء معين من تلك الأفراد بل إلى جميع الجنس من غير حوالة على معين ذهني أو مذكور متقدم كما قلنا في العهد ويفرق بينهما أيضًا من وجهين آخرين:

أحدهما: إن التي للعهد تفيد مضمر الاسم الذي هي فيه ما يفيد مظهره ولا كذلك التي للجنس.

وثانيهما: إن التي للجنس يصح الاستثناء من الاسم الذي دخلت عليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية [العصر ٢] بخلاف التي للعهد إلا أن يكون ذلك جمعًا، وكلامنا إنما هو في الاسم المفرد ولا فرق في اسم الجنس هذا بين أن يكون جامدًا أو مشتقًّا كما في قول الزاجر:

إنْ تَبْخَلِي يَا جُمْلُ أَوْ تَعْتَلِّي أَوْ تُصْبِحِي فِي الظَّاعِنِ الْمُوَلِّي(١)

الثالث: تعريف الماهية أي حقيقة الجنس مع قطع النظر عن الجزئية والكلية؛ لأن الماهية من حيث هي هي لا جزئية ولا كلية ومثالها قولك: «اشترِ اللحم أو الخبز» فإنك لا تريد شيئًا معينًا يرجع العهد إليه ولا استغراق كل فرد

---

(١) البيت من الرجز وهو لمنظور بن مرثد الأسدي في اللسان ١١/ ٤٨١، وبلا نسبة في خزانة الأدب ٦/ ١٣٢، الصحاح ٥/ ١٧٧٩، نوادر أبي زيد ص٥٣.

فيتعين أن يكون لبيان الحقيقة، وقد أغفل هذا النوع كثير من النحاة وذكره منهم طائفة منهم العلَمُ الأندلسي في «شرح المفصل» وفرَّق بينها وبين التي للجنس أن هذه يصح أن يقال فيها اللحم نوع أو كُلِّيٌّ ولو كانت للاستغراق لكان معناه الجنس نوع أو كل واحد نوع أو كُلِّيٌّ وذلك باطل، ووجه كون هذه الثلاثة هي الأصول أن ما فيه الألف واللام إما أن ينظر إليه من حيث هو هو وهو الحقيقة، أو من حيث هو عام مستغرق وهو الجنس أو من حيث هو خاص وهو العهد.

الرابع: أن يكون لتعريف الحضور وهي التي مع اسم الإشارة مثل قولك: هذا الرجل، ويا أيها الرجل، ونحو ذلك فإنه تعريف لا يرجع إلى شيءٍ من المعاني المتقدمة.

الخامس: أن تكون لِلَمْحِ الصفة وإن كان الاسم عَلَمًا كالحسن والحسين والفضل والعباس ونحو ذلك، فإن هذه الصفات إذا جُعلت أعلامًا لم تبق دالَّة على معانيها فبدخول الألف واللام يُلحظ فيها ذلك الوصف فيكون الاسم عَلَمًا على المسمَّى والألف واللام دليلًا على وجود ذلك الوصف فيه، وهذه هي التي يسمِّيها الكوفيون لام التفخيم والتعظيم ويمثلونها بالداخلة على اسم الله تعالى: كالرحمن والرحيم والعليم والحكيم وسائر أسمائه، والحق أن هذه تدل على الكمال **وهو الوجه السادس**، وقد نصَّ عليه سيبويه في مثل زيدٌ الرجل أي الرجل الكامل في الرجولية فكذلك دخولها على جميع أسماء الله تعالى هي لبيان كمال اتصافه بتلك المعاني وأنها ثابتة له على الوجه الأتم الأكمل.

والسابع: أن تكون للغلبة والاختصاص كالنجم للثريا فإنه غلب عليها إطلاقه دون سائر النجوم، وكذلك العَيُّوقُ والنَّسْرُ والسِّمَاكُ والزُّبَانَى[1] وما

---

(١) هذه الأربعة أسماء كواكب.

أشبهها فيكون أصل الصفة شائعًا في ذلك الجنس المتصف بها فيدخل الألف واللام على هذا المعين إشعارًا بالغلبة والاختصاص ويلزمه فلا يفهم بعد ذلك من هذه الصفة إلا ذلك الواحد بعينه بخلاف التعريف العهدي فإنه لا يلزم بل ينفك عن الاسم عند عدم التعريف.

والثامن: الداخلة على الذي والتي وتثنيتهما وجمعهما فإن هذه الأسماء معارف بصلاتها فدخول الألف واللام عليها على وجه الزيادة لكن ليست كالزائدة في مثل الوليد بن اليزيد ونحوه كما سيأتي بل لابد فيها من إشعار إما بالعهد أو بالجنس كما سيأتي بيانه، وهذا على أحد القولين،والثاني أنها للتعريف على بابها، ومنهم مَنْ قال: إن دخول هذه على الموصولات لصلاح اللَّفظ أي ليجري على لفظ المعرفة ما هو معرفة وبعضهم يسمي هذه الْمُحسِّنة، وقد وقع ذلك في كلام بعض الأصوليين فجعل التَّزيين قسمًا مغايرًا لجميع ما تقدم ومثَّله بقول المناظر: دلَّ الدليل على ثبوت الحكم في صورة النزاع فإن اللام لا ترجع إلى دليل معين ولا هي لاستغراق الجنس قطعًا بل هي راجعة إلى مطلق الدليل فتكون للتَّزيين، وفي هذا نظر بل هي لبيان الحقيقة كما تقدم في قولهم: اشترِ اللحم والخبز بخلاف الداخلة على الموصولات.

وأما الزائدة في غير موضعها فهي الوجه التاسع وهي غير لازمة كلزومها في الذي والتي وتدخل على العلم كذلك وعلى الفعل المضارع أيضًا، قال الشاعر:

بَاعَــدَ أُمَّ الْعَمْــرِ مِــنْ أَسِــيرِهَا حُـرَّاسُ أَبْـوَابٍ عَلَـى قُـصُورِهَا[1]

وقال الآخر:

مَا أَنْتَ بِالْحَكَمِ التُرْضَـى حُكُومَتُـهُ وَلَا الْأَصِــيل وَلَا ذِي الــرَّأْيِ

---

(١) البيت من الرجز وهو لأبي النجم في العين ١/ ٢٥٧، تاج العروس ١٢/ ٢٩٦.

والأظهر في هذه الثانية أنها الموصولة وهو الوجه العاشر من وجوه دخولها، وتقديره: الذي تُرضى حكومته، وكذلك أيضًا هي مع الجملة الاسمية كقول الشاعر:

مَــنِ الْقَــوْمِ الرَّسُــولُ اللهِ مِــنْهُمْ لَهُــمْ دَانَــتْ رِقَــابُ بَنِــي مَعَــدِّ[٢]

أي الذين رسول الله منهم، لكن دخولها على الفعل والجملة شاذٌّ لضرورة الشعر، والأكثر دخولها على اسم الفاعل واسم المفعول نحو الضارب والمضروب وهي في هذه الصورة اسم في أحد القولين كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى بخلاف الوجوه الأول، فإذا عُرِفَ ذلك فلا ريب في أنَّ ما عدا الوجوه الثلاثة الأُول قليلٌ في الاستعمال حاشى كونها موصولة، وقد نصَّ جماعة من أئمة العربية على أن استعمالها في الأوجه الستة على وجه المجاز، وأن الحقيقة هي الثلاثة الأُول، وحينئذٍ فمتى كان في الكلام معهود يمكن صرف التعريف إليه تعيَّن وكان التعريف حينئذٍ جزئية، وأمَّا إذا لم يكن عهد فالراجح أنها لاستغراق الجنس إلا أن يتعذر ذلك كما في قول القائل: لا آكل الخبز ولا أشرب الماء؛ لأن الاستغراق مستحيل فينصرف التعريف حينئذٍ إلى حقيقة الجنس وهو مطلق الماهية، ومنه قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ (يوسف ١٣) فأما علم الجنس وإن اقتضى شياعًا فالظاهر أنه ليس من صيغ العموم؛ لأن المقتضى للاستغراق إنما هو التعريف الجنسي لا مطلق الشياع لاسيمَّا والعلميَّة تنافي العموم لِمَا بين الكُلِّية والجزئية من التنافي فشياعه في الجنس يشبه المطلق الذي عمومه عموم البدل لا عموم الشمول، والله أعلم.

---

(١) البيت من البسيط وهو للفرزدق في خزانة الأدب ١/ ٣٢، تهذيب اللغة ١٥/ ٣٣٢، اللسان ٦/ ٩.

(٢) البيت من الوافر ينظر مغني اللبيب ١/ ٤٩، شرح الشافي ١/ ٣٠١، الجنى الداني ص٢٠١.

البحث الثالث: تقدم قول الزمخشري أن الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد، وبينها داخلة على المجموع أنها إذا دخلت على المفرد كان صالحًا لأن يراد به الجنس إلى أن يُحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد، ومراده بهذه الصلاحية أنه إذا تعذَّر استغراق الجنس كان التعريف لبيان الحقيقة فتحمل على الواحد لا أنَّ صلاحيتها لهما على السواء، وقد صرَّح صاحب «المفتاح» وغيره بذلك فقالوا: إذا تعذر حملها على الاستغراق حملت على أقل ما يحتمل وهو الواحد في المفرد، ومما يؤيد أن مراد صاحب «الكشاف» ما ذكرناه أنه حكى القراءتين في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾، والثانية «وكتابه» بالإفراد، ثم نقل عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: الكتاب أكثر من الكتاب، ثم قال الزمخشري: فإن قلت: كيف يكون الواحد أكثر من الجمع ؟ قلت: إذا أريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة في وحدان الجنس كلها لم يخرج منه شيء، وأما الجمع فلا يدخل تحته إلا ما فيه الجنسية من الجموع(١).

وقرَّر ابن المنير هذا الجواب بأن اللفظ المفرد إذا كان اسم جنس فإنه يسترسل على أفراد جنسه كلها لا بصيغة لفظية بل بمعناه وموضوعه، وأما في الجمع فإنه يُرد أولًا إلى تخيل الوحدان ثم يحصل الاستغراق بعد ذلك من صيغة الجمع فكان الأول أقوى، قال: ومن هذا الوجه نص مالك رَحِمَهُ اللَّهُ على أن التمر أحرى في استغراق الجنس من التمور فهذا كله يُقوِّي أن مراد الزمخشري وغيره بالصلاحية ما ذكرناه، وتقرَّر بهذا أيضًا أن اسم الجنس المضاف يقتضي الاستغراق كما يقتضيه المحلَّى بلام الجنس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم ٣٤].

وقول النبيِّ ﷺ: «**مَنَعَتِ الْعِرَاقُ دِرْهَمَهَا وَدِينَارَهَا وَمَنَعَتِ الشَّامُ قَفِيزَهَا**

---

(١) «الكشاف» (١/ ٣٣١).

وَصَاعَهَا»[١] وكذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ [البقرة ١٨٧] فإنَّ المراد ليالي الصيام؛ لأنَّ الإحلال شائع في لياليه كلها، ومثله قول عدي بن الرقاع:

تدع الحي بالعشي رعاها وهم عن رغيفهم أغنياء[٢]

أي عن رغفائهم، ومما يؤيد أن المراد بقوله تعالى: «كل آمن بالله وملائكته وكتابه»[٣] جنس الكتب المنزَّلة قوله في الآية الأخرى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة ٢١٣] فإنه من المعلوم أنه لم يُنزل معهم كتابًا واحدًا بل اللام فيه لاستغراق الكتب المنزَّلة معهم، وكذلك في الآية الأخرى حالة الإضافة بدليل القراءة الأخرى «وكتبه» وبجميع الملائكة والرسل أيضًا، والأصح عند أصحابنا فيمن حلف ليشربنَّ ماء هذا النهر أنه يحنث في الحال؛ لأن لفظه يقتضي جميع مائه وذلك محال فكان كقوله: لأصعدن السماء، وأما الوجه الآخر القائل بأنه لا يحنث فليس لأن اسم الجنس لا يقتضي الاستغراق بل لأن العُرف في ذلك الحمل على التبعيض وهذا مذهب الحنفية أيضًا، قالوا: لأن الإنسان إنما يمنع نفسه باليمين عما يمكنه الإقدام عليه وتزوُّج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعًا غير ممكن فعرفنا أن البعض هو المراد فصرفنا اليمين إلى المتيقن وهو واحد، وصورة المسألة عندهم في جانب النفي مثل: لا أشرب الماء، ولا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد، وقالوا: إنه إذا نوى الاستغراق صحَّت نيَّته فيما بينه وبين الله تعالى ولا يحنث أصلًا لأنه

---

(١) رواه مسلم (٢٨٩٦)، وأبو داود (٣٠٣٥)، وأحمد (٧٥٦٥) من حديث أبي هريرة بلفظ: مَنَعَتِ الْعِرَاقُ دِرْهَمَهَا وَقَفِيزَهَا، وَمَنَعَتِ الشَّأْمُ مُدْيَهَا وَدِينَارَهَا.

(٢) البيت من الخفيف، ينظر نفسير ابن عطية ١/ ٣٩٢.

(٣) ينظر السبعة في القراءات ص١٩٥.

نوى محتمل كلامه.

واختلفوا في أنه هل يقبل ذلك منه في الحكم، وبهذا تعلَّق أبو زيد الدبوسي ومَن وافقه كالبزدوي في أن الاسم المحلَّى بلام الجنس لا يقتضي الاستغراق إلا إذا نواه المتكلم به، وأنه محتمل للاستغراق وعدمه على السواء ومنعوا أن الحنث في هذه المسائل بالبعض لعدم إمكان الاستيعاب بدليل أنه إذا قال لامرأته: «أنت الطلاق» تُطلق واحدة وكان مقتضى الاستغراق أنها تُطلق ثلاثًا، وقد ذكر القرافي هذه المسألة فحكى أنه قال للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمة الله عليه أن الفقهاء التزموا قاعدتين في الأصول وخالفوهما في الفروع:

إحداهما: أن اسم الجنس المعرف بلام الجنس للعموم، ولو قال القائل: الطلاق يلزمني بغير نية لم يلزمه إلا طلقة واحدة.

والثانية: أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، ولو قال: والله لا لبست ثوبًا إلا الكتان فقعد عُرْيَانًا لم يحنث، ومقتضى قاعدة الاستثناء أنه حلف على أن يلبس الكتان فيحنث بعدمه.

ثم إن الشيخ عز الدين أجاب بأن سبب المخالفة أن الأيمان تتبع الْمَنْقُولَاتِ العُرفية دون الأوضاع اللغوية إذا تعارضا، وقد انتقلت اللام في الحلف بالطلاق إلى حقيقة الجنس دون استغراقه فلذلك كان الْحَالِفُ لا يلزمه إِلَّا الْمَاهِيَّةُ المشتركة فلا يزاد على الواحدة وانتقلت «إِلَّا» في الحلف إلى معنى الصفة مثل «غير» و«سوى» فيكون معنى نيته لا لبست ثوبًا غير الكتان فلا يكون الكتان محلوفًا على لبسه.

قلت: أما المسألة الأولى فإنها متفق عليها بين الفقهاء، وأما مسألة الاستثناء ففيها وجهان لأصحابنا ذكروهما في كتاب الإيلاء إذا قال: «والله لا جامعتك في

السنة إلا مرة» فمضت السنة ولم يجامعها وصحح النووي في «الروضة»[١] أنه لا يحنث؛ لأنَّ العُرف جَعَلَ «إلَّا» هنا بمعنى «غير» كما قال ابن عبد السلام.

وقد وجَّه الحنفية مسألة الطلاق بما تقدم أن إيقاع جميع جنس الطلاق غير ممكن فانصرف التعريف إلى حقيقة الجنس فكأنه قال: أنت طالق بعضًا من الطلاق وذلك البعض مجهول والواحد متيقن فينصرف اللفظ إليه، ومقتضى هذا أن الاستغراق لا يكون مقصورًا على استيعاب الثلاث التي هي مشروعة في الطلاق وفيه نظر فالتوجيه بما قاله أصحابنا أقوى، والله أعلم.

البحث الرابع: تقدم أن اسم الجنس المضاف يفيد الاستغراق، وقد أطلق القول بذلك جمهور المصنفين وللإمام شهاب الدين القرافي فيه تفصيل حسنٌ وهو أن اسم الجنس قسمان:

أحدهما يصدق على القليل والكثير كماء ومال وذهب وفضة ولحم ودم وما أشبه ذلك.

والثاني لا يصدق على الكثير كرجل وعبد ودرهم ودينار ونحو ذلك.

فالأول لا ريب في أنه يفيد الاستغراق مع الإضافة كقول القائل: «مالي صدقة»، ومنه قوله ﷺ: «**كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ**»[٢]، وقوله: «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ**».

وأما الثاني ففيه نظر ظاهر؛ فإنَّا ندرك التفرقة بين قول القائل: «مال الرجل»، وقوله: «درهمه»، وإذا قال: «عبدي حرٌّ» لا يُعتق أكثر من واحد بخلاف المعرف بلام الجنس؛ إذ لا فرق في كونه للاستغراق بين القسمين.

---

(١) «روضة الطالبين» (٨/ ٢٤٢).

(٢) رواه مسلم (٢٥٦٤) من حديث أبي هريرة.

قلت: تقدم قوله ﷺ: «**مَنَعَتِ الْعِرَاقُ دِرْهَمَهَا وَدِينَارَهَا**»[(١)] والمراد بذلك عموم الدراهم والدنانير، ففي هذه التفرقة نظرٌ بالنسبة إلى جميع الموارد، وأما قول القائل: «عبدي حرٌّ» فلأنَّ العبد وإن كان اسم جنس فهو مما يُجمع، والإضافة فيه هنا قريبة من التعريف العهدي فلذلك لم يعتق عليه إلا واحد، وقد تقدمه الإمام الغزالي إلى قريب من هذه التفرقة فقال: ما كان من أسماء الأجناس يَتَمَيَّزُ فيه الواحد عن الجنس بالهاء كتمرة وتمر فالعاري عن الهاء للاستغراق كقوله ﷺ: «**لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُـرِّ وَلَا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ...**» الحديث[(٢)]، وما لا يَتَمَيَّزُ واحده بالهاء فهو ينقسم إلى ما يتعدد ويتشخص الواحد منه وإلى ما لا يقبل ذلك، فما لا يتشخص الواحد منه كالذهب والفضة وشبههما يقتضي الاستغراق إذ لا يقال: ذَهَبٌ وَاحِدٌ ونحوه، وما يتشخص واحده كالرجل والدرهم والدينار فيحتمل أن تكون اللام فيه لحقيقة الجنس ولا يقتضي العموم والتعميم في مثل قولهم: الدينار أفضل من الدرهم مأخوذ من قرينة التسعير، ويحتمل أن يقال: إنه يدل على الاستغراق؛ لأن ذلك مفهوم من قولهم: لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقابل الرجل بالمرأة ونحو ذلك من غير قرينة[(٣)]. ولم يتعرض لحالة الإضافة.

وقد حكى إمام الحرمين وابن القشيري عن بعض القائلين بصيغ العموم: إن ما كان من أسماء الأجناس يجمع كالتمر والتمور فإن ذلك لا يقتضي الاستغراق؛ لأن ذلك إنما يؤخذ منه حالة الجمع قال الإمام: وهذا لا حاصل له؛ فإن

(١) رواه مسلم (٢٨٩٦)، وأبو داود (٣٠٣٥)، وأحمد (٧٥٦٥) من حديث أبي هريرة بلفظ: مَنَعَتِ الْعِرَاقُ دِرْهَمَهَا وَقَفِيزَهَا، وَمَنَعَتِ الشَّأْمُ مُدْيَهَا وَدِينَارَهَا.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) «المستصفى» (ص٢٣٣).

الاستغراق ثابت في أسماء الأجناس ويرد عليهم امتناع قول القائل: تمر واحد، وهو أظهر من متعلقهم في الجمع، وقد قال سيبويه: الناقة تجمع على نُوقٍ، ثم النُّوق تجمع على نِياق وهما من أبنية الكثرة ثم تجمع النِّياق على أَنْيُقٍ وهو مقلوب أَنْوُقٍ أو أَنْيُقٍ، والأفعل من جمع القلَّة ثم ذكر بعد ذلك أن التمر المطلق أحرى باستغراق الجنس من التمور وعلَّله بما تقدم عن الزمخشري أن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظية، وأما التمور فإنه يرد إلى تخيل الواحدان ثم يجيء الاستغراق من صيغة الجمع، والله أعلم[1].

البحث الخامس: ذكر بعض أئمة المعاني أن استغراق اسم الجنس المفرد لما يدخل تحته أقوى من استغراق الجمع بدليل أنه لا يصدق قول القائل: «لا رجل في الدار» إذا كان فيها واحد أو اثنان ويصدق حينئذٍ قوله: «لا رجال في الدار» وهذه التفرقة إنما جاءت من جهة النفي كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

وأما في حالة الإثبات مع التعريف الجنسي فالشمول واحد فيهما لكن طريقه مختلف كما تقدم عن الزمخشري وغيره، نعم الاستغراق تارة يكون حقيقيًّا كقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الرعد ٩] فإنه شامل لكل غيب وشهادة، وتارة يكون عُرفيًّا كقول القائل: «جمع الأمير الصاغة» إذا جمع صاغة بلده أو صاغة أطراف مملكته فحسب؛ لأنَّ العرف قاضٍ بأنه لا يمكن جمع صاغة الدنيا بأسرهم فهو مما يخصص بالعرف أو بالعقل كقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل ٢٣] والذي قاله جمهور الأئمة أن التعريف متى تقدمه معهود سابق انصرف إليه كما في قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾؛ لأن اللفظ موضوع للمفرد حقيقة إلَّا أنَّا صرفناه إلى الجنس باعتبار التعريف الجنسي وصرفها إلى المعهود متقدم على ذلك وهو المتيقن فلا ينصرف إلى الجنس، وقد ذكر بعضهم

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٢١).

أن الحمل على الجنس أَوْلَى؛ لأنه أكثر فائدة، ويشتمل على المعهود وغيره بخلاف صرفه إلى المعهود فإنه لا يتناول غيره، والأول الذي قاله الأكثرون أظهر وهو الموافق لما فهمه ابن عباس وغيره من قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ فقد روي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالا: «لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ»، ومنهم من رواه مرفوعًا إلى النبي ﷺ[1] ففهموا من تعريف العسر ثانيًا انصرافه إلى العسر الأول المتقدم بخلاف اليسر فإنه لما كان منكرًا لم يرجع إلى الأول فكان غيره فهو كما لو قال لامرأته: أنت طالق نصف طلقة وثلث طلقة وسدس طلقة يقع ثلاث طلقات على الأصح، فلو قال: وثلث الطلقة وسدس الطلقة معرَّفًا في الأخريين لم يقع إلا واحدة وانصرف ذلك إلى الطلقة الأولى.

ومِمَّا بَنَى الحنفية على استغراق اسم الجنس ما إذا قال: «المرأة التي أتزوجها طالق»، قالوا: فكل امرأة يتزوجها بعد ذلك تُطلَّق على أصلهم إذ لا معهود ينصرف التعريف إليه فيكون ذلك للجنس، ويكون قوله: «التي أتزوجها» وصفًا معينًا لمحل وقوع الطلاق إذ لابد من ذلك فكان كقوله: «كل امرأة أتزوجها فهي طالق»، فلو قال: «هذه المرأة التي أتزوجها طالق» فتزوجها لا تُطلَّق عندهم؛ لأن قوله «هذه» تعيين لها بأبلغ جهات التعريف فلم يكن قوله: «التي أتزوجها» صفة معينة لمحل الطلاق حتى تصير بمعنى الشرط فيكون الطلاق موقعًا عليها في الحال وهي حينئذٍ ليست أهلًا له فيلغو.

ونظيره أيضًا قوله: العبد الذي أشتريه فهو حُرٌّ، وهذا العبد الذي أشتريه حُرٌّ، وكذلك لو قال لنسائه: المرأة التي تدخل الدار منكنَّ طالق، فمن دخلت منهن طُلِّقت ولا تُطلق قبل الدخول، فلو قال: هذه المرأة التي تدخل الدار طالق طُلِّقت في الحال دخلت أو لم تدخل، وهذه المسألة تتخرج على أصول الشافعية

(١) رواه الحاكم (٢/ ٥٧٥)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٩٥٤١) عن الحسن البصري مرسلًا.

وتوجيهها ظاهرٌ، والله أعلم.

البحث السادس: تقدم أن التعريف الجنسي يعمُّ أفراد ما دخل عليه فإذا دخل على اسم جنس مفرد عمَّ مفرداته، وإن دخل على الجمع عمَّ مراتب الجموع الداخلة تحته، وكذلك الكلام فيه إذا أضيف؛ لأن دلالة العموم كُلِّية كما تقدم وكُلِّية الجمع هي أفراد الجموع لا كل فرد من أفراد كل جمع، فعلى هذا يتعذر الاستدلال به إذا بقي في نفي كل فرد فرد كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ﴾؛ لأن مقتضاه على هذا التقرير النهي عن أفراد الجموع فمن قتل صبيًّا واحدًا لم يقتل جمعًا، والمراد بالآية إنما هو النهي عن قتل كل فرد فرد، وجمهور الأصوليين على الاستدلال به في مثل ذلك أي في كل فرد فرد سواء كان في جانب الثبوت أو جانب النفي وإنما حرَّك هذا الإشكال بعض المتأخرين لَمَّا حقَّقوا الفرق بين دلالة اسم الجنس المفرد ودلالة الجمع وهو على خلاف إجماع القائلين بالعموم، وقد أجاب عنه القرافي بأن العرب وضعت التعريف الجنسي لاستغراق جميع أفراد ما دخل عليه سواء كان مفردًا أو جمعًا في إثبات أو نفي، وفي هذا الجواب نظرٌ، وإذا سلم أن الجمع إنما يدل على الاستغراق على أفراد الجموع لا على كل فرد فرد مما اشتمل عليه مراتب الجموع فمقتضى النفي والنهي أن المخالفة إنما تحصل باختلاف مرتبة من مراتب الجموع، وما ذكره لا يُخَلِّصُ من الإشكال اللهم إلَّا أن يزاد على كلام القرافي أن قرينة العموم الاستغراقي هنا اقتضت أن يكون لكل فرد فرد من الآحاد لا من مراتب الجموع؛ لأن ذلك أقوى في دلالة العموم الكُلِّية، والله سبحانه أعلم.

الثالث والعشرون

الأسماء الموصولة سوى ما تقدم من «ما» و«مَن» و«أي» وهي «الذي» و«التي» وجموعهما واختلاف لغاتها و«ذو» الطائية وجمعها، وقد بلغ بذلك

القرافي ستًّا وثلاثين صيغة، وفي بعضها نظرٌ قويٌّ كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وقد اعترض كثير من الأئمة بل جمهور الأصوليين على عدِّ «الذي» وما تفرَّع منها من صيغ العموم كما صرَّح بعضهم بأن «من» و«ما» إذا كانتا موصولتين فليستا للعموم وهو ضعيفٌ كما تقدم بيانه، وأطلق ابن الحاجب أن جميع الأسماء الموصولة من صيغ العموم وتبعه شُرَّاح كتابه، وفي ذلك الإطلاق نظر أيضًا نُنَبِّهُ عليه فيما بعد، وصرح بأن «الذي» من صيغ العموم من المتقدمين القاضي عبد الوهاب في كتابه «الإفادة» وبعض الحنفية، وقال الإمام أبو المظفر بن السمعاني: جميع الأسماء المبهمة تقتضي العموم[1].

والكلام على هذه الجملة تتضمنه أبحاث:

البحث الأول: الكلام في الموصول وحدِّه وأنواعه وصِلاته ليس هذا موضعه لأنه مقرَّر في كتب العربية والذي يمكن جعله من صيغ العموم إنما هو الأسماء الموصولة، فأمَّا الحروف كـ «أن» و«ما» المصدريتين فليست منها اتفاقًا وكذلك الألف واللام الداخلتان على أسماء الفاعلين والمفعولين وقد تقدم الكلام على «مَن» و«ما» و«أي» إذا كنَّ موصولات، والذي يتصدى النظر فيه هنا ما عدا ذلك وأقواها دلالةً «الذي» و«التي» وما يتفرع عنهما، وفي «الذي» أربع لغات:

أشهرها استعمالًا بالياء الساكنة، والثانية بتشديد الياء وإجراء وجوه الإعراب عليها كما في ياء النسب وأنشدوا عليه:

وَلَيْسَ الْمَالُ فَاعْلَمْهُ بِمَالٍ ... وَإِنْ أَغْنَاكَ إِلَّا لِلَّذِيِّ
يَنَالُ بِهِ الْعَلَاءَ وَيَصْطَفِيهِ ... لِأَقْرَبِ أَقْرَبِيهِ وَلِلْصَّفِيِّ[2]

---

(١) «قواطع الأدلة» (١/ ١٦٨).

(٢) البيتان من الوافر، ينظر «المحكم» (١٠/ ١٠٧)، «الإنصاف في مسائل الخلاف» (٢/ ٥٥٥)،=

والثالثة: «الَّذِ» بكسر الذال من غير ياء ومنها قول الشاعر:

وَالَّـذِ لَـوْ شَـاءَ لَكُنْـتُ صَـخْرَا   أَوْ جَـبَلًا أَشَـمَّ مُـشْمَخِرَّا[1]

والرابعة «الَّذْ» بإسكان الذال وعليه قوله:

فَكُنْـتُ وَالْأَمْـرَ الَّـذِي قَـدْ كِيـدَا   كَالَّـذْ تَزَبَّـى زُبْيَـةً فَاصْـطِيدَا[2]

ولم يجعل ابن يعيش هذين الآخرين لغتين بل جعلهما تخفيفًا للكلمة للضرورة ففي الأولى حذف الياء وأبقى الكسرة علامةً عليها، وفي الثانية أجرى الوصل مجرى الوقف، قال: وهذا مذهب البصريين، وعند الكوفيين أن ذلك قياس فيكونان لغتين، قال ابن عصفور: وهذه اللغات كلها جارية في «التي» وعَدَّ أبو البقاء من لغات «الذي» أيضًا «لَذِي» بلام مفتوحة خفيفة، وهذه في الحقيقة أصل «الذي» قبل دخول الألف واللام عليها، وقد اختلفوا في وجه دخول الألف واللام عليها، فقيل: إنهما للتعريف على بابهما في سائر الأسماء بدليل استعمال «لَذِي» وحده، وقيل: إنهما زائدان لا للتعريف وإنما تعريف «الذي» و«التي» بما بعدهما من صِلاتهما كما في «مَن» و«ما» و«أي» الموصولات، والأول أرجح.

وأما تثنيتهما ففيها أيضًا لغات:

أحدها: «اللذانِ» بتخفيف النون على قاعدة التثنية بالألف رفعًا والياء نصبًا وجرًّا.

والثانية كذلك إلا أن النون مشددة وقد قرئ[3] بها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء ١٦].

= «اللسان» (١٥/ ٢٤٥)، «خزانة الأدب» (٥/ ٤٠٥).

(١) البيت من الرجز، بلا نسبة في «شرح الشافية الكافية» (١/ ٢٥٤)، «خزانة الأدب» (٥/ ٥٠٥).

(٢) البيت من الرجز، ينظر «تهذيب اللغة» (١٥/ ٣٢)، «المحكم» (٩/ ٩٤)، «خزانة الأدب» (٦/ ٣).

(٣) ينظر «السبعة في القراءات» (ص٢٢٩).

والثالثة: بحذف النون تخفيفًا كقول الشاعر:

أَبَنِــي كُلَيْــبٍ إنَّ عَمَّــيَّ اللَّــذَا ... قَـتَلَا الْمُلُـوكَ وَفَكَّكَـا الأَغْـلَالَا(١)

فعلى هذا يقال في النصب «الذَيْ» بفتح الذال وإسكان الياء وقد أنكر ابن جني تثنية اللذي والتي قال: لأنَّ التثنية لا تلحق إلا النكرة والأسماء الموصولة لا تنكر كما في زيد وعمرو وإذا لحقتهما التثنية فإن ذلك بعد تنكيرهما ولذلك يدخل تثنيتهما الألف واللام و«الذي» و«التي» على حدٍّ واحدٍ قبل التثنية وبعدها قال: فاللذان واللتان وشبههما أسماء موضوعة للتثنية مختَرعة لها وليست على حدِّ تثنية الأسماء(٢) وهذا كله بناه ابن جني على أن «الذي» لم يستعمل بغير تعريف واللغة التي حكاها أبو البقاء معارضة لذلك.

وأما جمعهما ففي جمع «الذي» لغات:

أشهرها وهي الفصحى «الذين» رفعًا ونصبًا وجرًّا وبها جاء القرآن.

والثانية إجراء جمعه مجرى جمع المذكر السالم بالواو رفعًا والياء نصبًا وجرًّا، وعليها قول الشاعر:

وَبَنُــو نُوَيْجِيَــةَ اللَّــذُونَ كَــأَنَّهُمْ ... مُعْــطٌ مُخَدَّمَــةٌ مِــنَ الْخِــزَّانِ(٣)

والثالثة: «الذي» بحذف النون وهي لغة فصيحة ومنها قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾، وقول الشاعر:

وَإِنَّ الَّــذِي حَانَــتْ بِفَلْــجٍ دِمَــاؤُهُمْ ... هُــمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَـوْمِ يَـا أُمَّ خَالِـدِ(٤)

والرابعة: اللايين بالياء والنون في الأحوال الثلاثة وهي لغة هذيل، ويحذف

---

(١) البيت من الكامل، وهو للأخطل في ديوانه ص٣٨٧.

(٢) «علل التثنية» (ص٧٥-٧٦).

(٣) البيت من الكامل، ينظر مقاييس اللغة ٢/ ١٥١.

(٤) البيت من الكامل، وهو للأشهَبِ بن رُمَيْلَةَ في «المحكم» (١٠/ ١٠٨)، اللسان ٢/ ٣٤٩، خزانة الأدب ٣/ ١٨٥.

منها النون أيضًا فتكون لغة خامسة، ونقل ابن عصفور أن ابن مسعود رضي الله عنه قرأ: «للائي يؤلون من نسائهم» قال: وهي على هذه اللغة.

والسادسة: اللاءون بالواو رفعًا والياء نصبًا وجرًّا كما تقدم في «اللذين» وأنشد عليه قول الشاعر:

هُـمُ الـلَّاءُونَ فَكَّـوا الْغُـلَّ عنِّـي ... بِمَـرْوِ الـشَّاهِجَانِ وَهُـمْ جَنَـاحِي[1]

ومنهم من يحذف النون مع الواو أيضًا فيكون ذلك لغة سابعة.

وقد ذكر ابن يعيش أن اللائين جمع اللائي قال: واللائي مفرد بمعنى الذي تقول جاءني اللاي فعل كذا ثم جُمع جمع السلامة كما فعل بـ «الذي» في الوجوه المتقدمة، وقد ذكر العَلَمُ أبو القاسم اللورقي في شرحه «المفصل» أن اللاءون جمع «ذي» الذي بمعنى صاحب من الأسماء الستة المعربة بالحروف، قال: وهو غير جارٍ على لفظه وهو معرب حملًا على واحده وإن لم يكن من لفظه قال: ولعل الذين يقولون «اللذون» شبَّهوه بـ «اللاءون» لأنه جمع مثله انتهى كلامه.

وقد جاء أيضًا في جمع «الذي»: الأُلى بوزن العلى، قال الجوهري[2] وغيره: وهو جمع مرتجل لا واحد له من لفظه ومنه قول الشاعر:

فَـإِنَّ بَنِـي عَمِّـي الْأُلَـى يَخْـذُلُونَنِي ... عَلَـى حَـدَثَانِ الـدَّهْرِ إِذْ يَتَقَلَّـبُ[3]

أي الذين يخذلونني، ولا شك أنه بمعنى «الذين» في جميع وجوهه.

وأمَّا جمع «التي» ففيه أيضًا وجوه:

أحدها: اللاتي بالتاء قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ [النساء ١٥].

---

(١) البيت من الوافر، ينظر «تهذيب اللغة» (١٥/ ٣٠)، اللسان ١٥/ ٤٥٤.

(٢) «الصحاح» (٦/ ٢٥٤٤).

(٣) البيت من الطويل.

وثانيها: بحذف الياء وإبقاء التاء على كسرتها كما حذفت من واحدها.

وثالثها: اللائي بهمزة بعدها ياء وبها قرأ جماعة من السبعة قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ﴾ [الطلاق ٤].

ورابعها: اللاءِ بهمزة مكسورة، وبها قرأ نافع وابن كثير في رواية عنهما «واللاءِ يئسن..» الآية، ومنها قول الشاعر:

مِنَ اللَّاءِ لَمْ يَحْجُجْنَ يَبْغِينَ حِسْبَةً ... ولَكِنْ لِيَقْـتُلْنَ الْبَـرِيءَ الْمُغَفَّـلا(١)

وخامسها: اللاي بالياء المثناة من تحت بعد الألف من غير توسط همز وبها قرأ بعض القراء أيضًا الآية المتقدمة. **وسادسها**: اللَّواتي. **وسابعها**: اللَّواتِ بالتاء المكسورة كما في مفردها.

وثامنها: اللَّوائي بالهمزة وبعدها ياء ساكنة.

وتاسعها: اللَّواءِ بالمد والهمزة المكسورة دلالة على الياء المحذوفة كما تقدم.

وعاشرها: اللواء بالألف المقصورة فقط. حكى هذه اللغات كلها ابن عصفور وغيره، وعلى ما تقدم في اللائي يكون مشتركًا بين جمع المذكر والمؤنث وقد حكاه ابن بابشاذ أيضًا عن الأخفش، والله أعلم.

البحث الثاني: تقدم الخلاف بين أئمة العربية أن الألف واللام التي في «الذي» و«التي» هل هما للتعريف أم لا؟ والذي يظهر أنهما للتعريف أو يفيدان ما يفيده؛ لأن الذي تارةً تكون عهدية وتارة تكون جنسية، ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ﴾ (غافر ٣٨) الآية هي للعهد؛ لأنها مشيرة إلى ما تقدم من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٞ مُّؤۡمِنٞ مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَكۡتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾ [غافر ٢٨] وكذلك قوله تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا﴾ [المجادلة ١]

---

(١) البيت من الطويل، بلا نسبة في تهذيب اللغة ١٥/ ٣٠، لسان العرب ١٥/ ٤٤٥.

ترجع إلى معهود سابق ولا تقتضي عمومًا، وكذلك كلُّ ما ورد في صفات الله تعالى مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف ٨٤] ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا﴾ [الفرقان ٥٤] وأمثال ذلك.

ولهذه المواضع الكثيرة امتنع جمعٌ من الأصوليين من عدِّها في صيغ العموم، ويرد عليهم ما كان المراد بها الجنس دون العهد كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ (الزمر ٣٣) فقد روي عن ابن عباس وغيره أنها عامة في كلِّ من دعا إلى توحيد الله وآمن به، واختاره الطبري[1] وغيره من أئمة التفسير، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ إلى آخر الكلام، فعود الضمير إليهم غير مرة بصيغة الجمع يقتضي أنه ليس المراد به فردًا معهودًا، ويؤيده أيضًا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه «والذين جاءوا بالصدق وصدقوا به»[2]، وقد نصَّ الزمخشري في «كشافه» على أنَّ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ﴾ المراد به الجنس القائل ذلك القول لا واحد معين وجعله مبتدأً وخبره ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ﴾ فوقع الخبر مجموعًا كما في آية الزمر[3].

وما ذكره جماعة من المفسرين أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ﴾ نزلت في عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما مردودٌ بما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت ذلك وقالت: والله ما نزلت فينا[4].

ففي مثل هاتين الآيتين تكون «الذي» عامة والمراد بها الجنس، ويتأيد هذا

(١) «تفسير الطبري» (٢٠/ ٢٠٦).

(٢) ينظر «تفسير الطبري» (٢٠/ ٢٠٦).

(٣) «الكشاف» (٤/ ٣٠٣).

(٤) رواه البخاري (٤٨٢٧).

بأن من قال: التي تدخل الدار فهي طالق، أو الذي يدخل الدار فهو حر، أن ذلك يعم كل من دخل من الزوجات والعبيد ولا يختص بواحد إلا بمخصص كما هو شأن العموم، وهذا المعنى في «الذين» و«اللاتي» وبقية صيغ الجموع المتقدمة أظهر، ولا فرق فيه بين أن يكون المراد به قومًا معهودين أو جنسًا شاملًا فإنها تقتضي الاستيعاب في الموضعين ولا يشترط في دلالة العام أن لا يكون منحصرًا، فالأول كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ﴾ [الحجرات ٤] ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران ١٣٧] ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ﴾ [آل عمران ١٨١] وأمثال ذلك مما يرجع الكلام فيه إلى قوم مخصوصين بأعيانهم، والمقصود شمول جميعهم فيما أسند إليهم.

والثاني كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة ٤] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء ١٠١] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾ [فصلت ٣٠] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء ١٠] إلى غير ذلك مِمَّا يطول تعداده ولا تنحصر أمثلته، والمراد بذلك كله استيعاب ذلك الجنس والشمول إنما جاء من صيغة «الذين»، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾ [النساء ٢٤] ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ الآية، فإنكار العموم في هذا كله مكابرة وليس شيء يحال عليه سوى مجرد هذه الصيغ؛ إذِ الأصل عدم القرائن لاسيما وفتْحُ ذلك يعكِّر على جميع صيغ العموم؛ لأنه من جملة مطاعن المنكرين لها كما تقدم ولا فرق بين «من» و«ما» وبين «الذين» في الدلالة والإبهام، والله أعلم.

البحث الثالث: عدَّ القرافي من جملة صيغ العموم الموصولة «ذو» الطائية وهي التي تستعملها طيء بمعنى «الذي» كقول بعضهم:

فَقُولَا لِهَذَا الْمَرْءِ ذُو جَاءَ سَاعِيًا ... هَلُمَّ فَإِنَّ الْمَشْرَفِيَّ الْفَرَائِضُ[(١)]

وقيل: إنها تستعمل أيضًا بمعنى «التي» وأنشدوا عليه قول بعض بني طيء:

وَإِنَّ الْمَاءَ مَاءُ أَبِي وَجَدِّي ... وَبِئْرِي ذُو حَفَرْتُ وَذُو طَوَيْتُ[(٢)]

معناه التي حفرتها والتي طويتها، وحذف الضمير العائد إليها وأنكر ابن عصفور أنها بمعنى التي، قال: ولكن جاء على تذكير البئر قال: وإنما يستعملون بمعنى «التي»: «ذات» فمن كلامهم: الفضل ذو فضَّلكم الله به، والكرامة ذات فضَّلكم الله بها، ولذلك عدَّ القرافي أيضًا «ذات» التي بمعنى «التي» من جملة صيغ العموم ثم توسع فعدَّ مثناهما ومجموعهما مثل «ذوا» و«ذواتا» و«ذوو» و«ذوات» كما نقل ذلك ابن عصفور وغيره، والذي يظهر أن جمع كل منهما يقتضي العموم كما في «الذين» و«اللاتي».

وأما «ذو» مفردة و«ذات» والذي يغلب من استعمال طيء لها جارية مجرى العهود فلا تكون للعموم كما تقدم تقريره في «الذين» وإطلاق القرافي وغيره أن «الذي» و«التي» من صيغ العموم يرد عليه استعمالهما لعهد خاص كما تقدم فلابد من التفصيل وبه يجمع بين كلام مَن عدَّ الموصولات من صيغ العموم ومن نفاها عنها فإن وجد استعمال «ذو» الطائية بمعنى الجنس حملت حينئذٍ على العموم كما في «الذي».

وأما التثنية فقد توسع القرافي حيث عدها في سائر الصيغ من جملتها حتى عدَّ «كلا» و«كلتا» وهو كالمنفرد بذلك ولا يخفى ضعفه وإن كان بعضهم حدَّ العام

(١) البيت من الطويل وهو لقوال الطائي في الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٣١٧، خزانة الأدب ٥/ ٢٨،٦/ ٤١.

(٢) البيت من الوافر وهو لسنان بن الفحل في الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٣١٨، خزانة الأدب ٦/ ٣٤، وبلا نسبة في تهذيب اللغة ١٥/ ٣٤، اللسان ١٥/ ٤٦٠.

بما تضمن اثنين فصاعدًا، والظاهر أن مرادهم جواز الاقتصار به على الاثنين وإلا فنحو «كلا» و«كلتا» و«اللذان» و«اللتان» وما أشبه ذلك قاصر عن درجة العام الاصطلاحي والأمر فيه قريب، وقد اعترض الأصفهاني عليه في عدِّه التثنية من صيغ العموم واعتراضه ظاهر، والله أعلم.

البحث الرابع: ومما ذكر الحنفية أيضًا من صيغ العموم الموصولة «الألف واللام» الداخلتان على اسم الفاعل واسم المفعول فإنهما من أنواع الموصولات فلو قال لعبيده: «الضارب منكم زيدًا حر، ولنسائه: الداخلة منكنَّ الدار طالق» عتق الجميع وطلق الكل بذلك الفعل؛ لأن الألف واللام بمعنى «الذي» ولم يعد القرافي هذه من جملة الصيغ فهي واردة على توسعه وتكثيره.

وقد اختلف النحاة في هذه الألف واللام: فذهب الأخفش والمازني إلى أنها حرف كما هي في غير هذا الموضع بدليل أن ما يتصل بها هو المعرب بإعراب ما قبلها نحو: «جاء الضارب زيدًا» فالضارب هو فاعل جاء فلو كانت الألف واللام اسمًا لكان لها موضع من الإعراب وحينئذٍ يلزم أن يكون للفعل فاعلان أو لم يتخطها العامل إلى الصلة كما لم يتخط في «الذي» ونحوها، وقد مال أبو علي الفارسي إلى هذا القول، واختاره ابن يعيش وغيره من المتأخرين، وذهب الجمهور إلى أنها اسم بدليل عود الضمير إليها من الصلة من غير أن يتقدمه شيء آخر يعود عليه وهو لا يعود على الحروف فلو يعُدْ إلى الألف واللام لزم عَوده إلى مجهول غير مذكور وذلك لا يجوز، وأجاب الأولون بأن الضمير عائد إلى ما دلَّ عليه الألف واللام من معنى «الذي» و«التي» وهذا الجواب أسدُّ من قول من قال: إنه يعود إلى الموصوف المحذوف تقديره الرجل الضارب؛ لأن الأصل عدم التقدير، فإذا عُرف ذلك فعلى القول بأنها حرف لا تكون من صيغ العموم، وأما على القول الآخر بأنها اسم محتمل ذلك فالأظهر أن يجعل العموم مستفادًا

مِمَّا دلَّ عليه اسم الفاعل واسم المفعول من الجنسية وتكون اللام مشعرة بذلك وإن لم تكن لتعريف الجنس كما تقدم في «الذي» و«التي» والله أعلم.

البحث الخامس: ذهب الكوفيون إلى أن أسماء الإشارة كلها يجوز استعمالها موصولات، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه ١٧] فقالوا: ﴿بِيَمِينِكَ﴾ من صلة ﴿تِلْكَ﴾ كأنه قال: وما التي بيمينك، وقول الشاعر:

عَـدَسْ مَـا لِعَبَّـادٍ عَلَيْـكِ إمـارةٌ نَجَـوْتِ وهَـذَا تَحمِلـين طَلِيـقُ(١)

أي الذي تحملين والجمهور أَبَوا ذلك، وَبَسْطُ الكلام في احتجاج الطائفتين ليس هذا موضعه والمقصود أنه على قول الكوفيين تجيء أسماء الإشارة إذا قيل بأنها موصولة ولم يرد بها معهود خاص من صيغ العموم ولم يتعرض إليها القرافي بل يقال: إن الجموع من أسماء الإشارة التي يراد بها غير محصورين تقتضي العموم ولابدّ كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [آل عمران ٨٧] بدليل صحة الاستثناء منهم بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [البقرة ١٦٠] فقد تقدم أن الاستثناء دليل العموم وكذلك لو كان المشار إليهم جميعًا معينين كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة ٨٥] فإن هذا اللفظ يعمُّ جميع المشار إليهم بحيث لا يخرج منهم أحدٌ، ولا معنى للعموم إلا هذا فلا يتوقف القول بالعموم على جعلها موصولات، ولا ريب في أن عدَّ مثل «أولئك» و«هؤلاء» من صيغ العموم الشاملة ما يندرج تحتها ضربة واحدة أقرب من ألفاظ كثيرة جعلها القرافي من جملة صيغ العموم كـ«قبل» و«بعد» و«فوق» و«تحت» وسائر الظروف وآحاد ومثنى وثلاث ورباع إلى غير ذلك مما سيأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

---

(١) البيت من الطويل وهو ليزيد بن مُفَرِّغ في ديوانه ص١٧٠.

الرابع والعشرون

من صيغ العموم النكرة في سياق النفي

وقد اتفق جميع القائلين بأن للعموم صيغة تخصه على أن ذلك في الجملة من صيغه بل هي من أقوى الصيغ دلالة كما سيأتي إن شاء الله في بعض صورها وهي في جانب النفي مثل «كل» في جانب الإثبات، والكلام عليها يتضمن مسائل:

المسألة الأولى: أقوى صيغة منها إذا بنيت النكرة مع «لا» التي للتنزيه مثل لا إله إلا الله، ولا رجل في الدار، وكذلك دخول «مِن» على النكرة كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران ٦٢] وكذلك ما ينطلق على القليل والكثير كشيء وموجود ومعلوم في قول القائل: ما أكلت شيئًا ولا لي موجود، وكذلك ما يلازم النفي مثل أحد كقول القائل: ما رأيت أحدًا، وكذلك ما يلتحق بها مما يأتي بيانه مثل كتيع وعريب وداعٍ ومجيب، فالاتفاق على أن هذه كلها للعموم، ثم اختلفوا في كيفية حصول العموم فيها:

فالذي ذهب إليه الجمهور أن العرب وضعت هذا التركيب مثل: «لا رجل في الدار» للقضاء بالنفي على كل فرد فرد من أفراد الرجال فالخصوصيات في كل رجل منفية باللفظ على وجه المطابقة.

وقالت الحنفية: إنما حصل العموم لأن النفي فيه موضوع لنفي الحقيقة الكلية التي هي مفهوم الرجل، ويلزم من نفيه نفي كل فرد؛ لأنه لو ثبت فرد لما كانت حقيقة الرجل منفية لاستلزام ذلك الفرد الحقيقة الكلية فإن نفي المشتركة الكلي يلزم منه نفي كل فرد، والقول الأول أظهر؛ لأن المتكلم إنما يقصد بنفيه نفي كل رجل رجل لا نفي المشترك، ويدل على ذلك دخول الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقًا وهو على ما قاله الحنفية لم يخرج الاستثناء شيئًا من مدلول اللفظ؛ لأن مدلوله عندهم إنما هو الماهية الكلية، فالاستثناء إنما توجه على لازم

المدلول بالمطابقة وهو نفي الأفراد اللازمة لنفي المشترك فيكون منقطعًا، وعلى رأي الجمهور يكون الاستثناء من مسمَّى اللفظ؛ لأن مسمَّاه عندهم الكلية وكل فرد فرد داخل فيها فيكون الاستثناء متصلًا فكان أرجح.

فإن قيل: دلالة الالتزام لازمة على كلا القولين فإن نفي المشترك لازم لنفي كل فرد فرد، وهو عند الحنفية بطريق المطابقة ونفي كل فرد فرد لازم له.

فجوابه أن نفي المشترك الكلي غير مقصود بالأصالة بخلاف نفي كل فرد فرد فجعله مدلولًا بالمطابقة أَوْلَى من جعل ذلك للماهية الكلية وهذا كله نزاع في الطريق الذي حصل به العموم ولا يترتب عليه فائدة فقهية، والله أعلم.

الثانية

الذي وقع في كلام الأصوليين قاطبة أن النكرة إذا كانت في سياق النفي تعمُّ من غير فرق بين الصور المتقدمة وغيرها، بل صرَّح كثير منهم في تمثيله بغير الصور المتقدمة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ﴾ [القصص ٨٨] و﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف ٤٩] ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان ٢٤] ﴿وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام ١٠١] وقوله ﷺ: «**لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ**»(١) وقال الإمام أبو المظفر السمعاني: قال أهل العلم: النكرة إذا كانت نفيًا استغرقت جميع الجنس كقولك: ما رأيت رجلا وما رأيت إنسانًا(٢).

وقد اعترض القرافي(٣) في مواضع من كتبه على هذا الإطلاق بأمور:

أحدها: أن سيبويه نصَّ على أنه يصح أن يقال: لا رجل في الدار بل رجلان، ولا يصح ذلك إذا بنيت النكرة مع «لا»، وقال ابن السيد البَطَلْيوسِيُّ في «شرح

---

(١) رواه البخاري (١١١).

(٢) «قواطع الأدلة» (١/ ١٦٩).

(٣) «شرح تنقيح الفصول» (ص١٨٢).

الجمل»: إذا قلت: «لا رجل في الدار» بالرفع لا تعمُّ؛ لأنه جواب لمن قال: «هل في الدار واحد» فيقال له: لا رجل في الدار بل رجلان، بخلاف ما إذا بنيت النكرة مع «لا» فإنه جواب لمن قال: هل من رجل في الدار؟ فكان سؤاله عن مطلق مفهوم الرجل فكان جوابه بعموم السلب ولذلك بنيت النكرة مع «لا» لتضمُّن الكلام معنى «من» التي هي في كلام السائل، قال: فهذا منهما يقتضي أن النكرة إذا أعربت مع «لا» تكون لنفي الوحدة لا لعموم النفي.

وثانيها: ما قاله الجرجاني في «شرح الإيضاح» أن قول القائل: «ما جاءني رجل» لا يقتضي استغراق الجنس فيجوز أن يقول: «بل أكثر» بخلاف ما إذا دخلت «مِن» فقال: «ما جاءني من رجل» فإنها حينئذٍ لاستغراق الجنس حتى لا يجوز أن يقول: «بل أكثر»، وقال المبرد قبله بنحو من هذا، وهو تصريح منهما بعدم العموم في قولك: «ما جاءني رجل» وكذلك نصَّ عليه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف ٥٩] أن العموم مستفاد من لفظ «مِن» ولو قال: «ما لكم إله» لم يحصل العموم، وقال مثله أيضًا في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام ٤].

وثالثها: ما قاله ابن السِّكِّيت(١) أن الصيغ العامة التي تقتضي العموم في النفي هي قولهم: ما بها أحد، ولا وابر، ولا صافر، ولا عَريب، ولا كَتيع، ولا دُبِّي، ولا دِبِّيج، ولا نَافِخ ضَرَمة، ولا دَيَّار، ولا طُوري، ولا دُوري، ولا تُومري، ولا لَاعي قَرو، ولا أَرِم، ولا ردَع، ولا مُجيب، ولا مُعْرِب، ولا أَنيس، ولا نَاهق، ولا نَابح، ولا ثَاغ، ولا رَاغ، ولا دعوى، ولا صوات.

وزاد كُرَاعٌ أيضًا على ذلك: ما بها طوئي، ولا زابن، ولا رائم، ولا تامُوري، ولا عاين، ولا عين، وما لي منه بد.

---

(١) «إصلاح المنطق» (ص٢٧٥).

قال القرافي: فهذه نيفٌ وثلاثون صيغة بنقل أئمة اللغة هي التي تفيد عموم النفي وما سواها فلا يفيده؛ لأنه مقتضى حصرهم النفي العام في هذه الألفاظ، ثم جمع بين كلام هؤلاء وكلام أئمة الأصول بأن قال: إفادة النكرة العموم حالة النفي على قسمين: مقيس ومسموع، فالمقيس إذا بنيت مع لا فإنه مطرد «لا» يختلف فيه، والمسموع هذه الألفاظ المعدودة وما عدا ذلك لا يفيد العموم وهو وارد على كلام من أطلق ذلك من أئمة الأصول ويكون كلام من تقدم ذكره من أئمة العربية مخصصًا لكلام الأصوليين كما تتخصص القواعد العامة بالصور الخاصة، وقال في موضع آخر: العموم الذي في قولهم: لا رجل في الدار بالرفع والتنوين معناه أنه ليس زيد في الدار وحده ولا عمرو وحده، وكذلك سائر أفراد الرجال بل إما ألَّا يكون فيها أحد البتة أو يكون فيها أكثر من واحد فيأول العموم على أن المراد به النفي بقيد الوحدة هذا كله على خلاف اتفاق أئمة الأصوليين والفقهاء القائلين بصيغ العموم.

وما ذكره عن أئمة العربية فغير متفق عليه بل قد نصَّ سيبويه على خلافه وأنه للعموم وإن أعربت النكرة مع «لا» نقله عنه شيخنا أبو حيان في كتابه «ارتشاف الضرب» وغيره في كلامه على حروف الجر ونقله عنه أيضًا من أئمة الأصول إمام الحرمين فقال قال سيبويه: إذا قلت: «ما جاءني رجل» فاللفظ عام ولكن يحتمل أن يؤول فيقال: ما جاءني رجل بل رجلان بل رجال، فإذا قلت: ما جاءني من رجل اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل[1].

وقد ذكر القرافي هذا النص ولكنه قال: لم أجده في كتاب سيبويه وسألت عنه من هو عالم بالكتاب فقال: لا أعرفه.

وهذا ضعيفٌ كما تراه؛ لأن الإثبات مقدم على مثل هذا لاسيما من مثل إمام

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ٥٦).

الحرمين وشيخنا أبي حيان فإن إليه المنتهى في التثبت والاتقان.

وقد سلم الأصفهاني شارح «المحصول» أن النكرة إذا أعربت مع «لا» لم تكن للعموم، قال: لأنها حينئذٍ ليست لنفي الجنس بل لنفي الوحدة؛ وهذا أيضًا ضعيفٌ إذ كيف يقال ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة ١٩٧] على قراءة الرفع والتنوين، وكذلك ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [البقرة ٢٥٤] وكذلك اتفاق أئمة العربية على جواز قول: «لا حول ولا قوة إلا بالله» برفعهما مع التنوين فلا ريب في أن النفي في هذا كله للعموم لا لنفي الوحدة، والذي يظهر في الجمع بين كلام أئمة الأصول وما تقدم نقل القرافي له عن أئمة العربية أن العموم المستفاد من النكرة المنفية على قسمين:

أحدهما: بطريق النصوصية ولا يحتمل تأويلًا وذلك فيما إذا بنيت النكرة مع «لا» وفي الألفاظ التي سردها ابن السِّكيت وكُرَاعٌ فيما تقدم، وفي «من» إذا دخلت على النكرة المنفية فلا تتخصص هذه إلا كما تتخصص الأعداد التي هي نصوص في مواردها كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت ١٤] وأما ما عدا ذلك من أنواع النكرات المنفية فالعموم فيها بطريق الظهور لا النصوصية فيتطرق إليها التأويل وادعاء خلاف الظاهر وحملها عليه بالقرائن كما هو في سائر الظواهر وهذا مأخوذ من قول سيبويه الذي حكاه عنه إمام الحرمين فيما تقدم وبه يجمع بين كلام الجميع بخلاف الطريق التي سلكها القرافي، ولا يلزم من ذلك تخصيص كلام أئمة الأصول والفقه ولا إبطال استدلالهم فيما استدلوا به من ذلك كقوله ﷺ: «**لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ**»(١) ولا إبطال أدلة العموم المتقدمة فإن جميعها جار في هذه النكرات المنفية التي قيل: إنها لا تعم فإن الاستغراق هو المتبادر إلى الفهم منها كما في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات

---

(١) رواه البخاري (١١١).

٤٧] وفي كلام الزمخشري في «الكشاف»(١) على هذه الآية ما يقتضي أن النفي للعموم؛ لأنه جعل تقديم الجار والمجرور يقتضي اختصاص خمر الجنة بنفي الغول بخلاف خمر الدنيا وإنما يستقيم له هذا إذا كان النفي لعموم الغول لا لوحدته ولذلك الاستثناء لا ريب في صحته من هذه النكرات أيضًا وكذلك مدح الجاري في هذه النكرات على مقتضى العموم وذم التارك لبعض أفرادها من غير دليل يخصه، وكل هذه الطرق يلزم إبطالها إذا قيل بأنها ليست للعموم ويتعذر الاستدلال بها على بقية الصيغ، ولا ريب في أن تأويل كلام من ذكر من أئمة العربية على أنه أراد نفي العموم على وجه النصوصية لا نفي أصل العموم أَوْلَى من إبطال هذه الأدلة ورد قول الجمهور، هذا هو المتعين فإن وجد في كلام أحد تصريح بنفي العموم عن هذه النكرات ولو على وجه الظهور كان ذلك مردودًا بالأدلة الدالَّة عليه وبكلام الجمهور، والله أعلم.

تنبيه يتضمن ضبط الألفاظ المتقدمة في كلام ابن السِّكِّيت وكُرَاعٌ مع الإشارة إلى معانيها:

فأما «أَحَدٌ» فهذه اللفظة تستعمل في الإثبات وفي النفي، فالتي في الإثبات تارةً تكون اسمًا نحو أحد عشر وأحد الرجلين وهو بمعنى واحد، وتارة تكون صفة ولا يوصف بها إلا الله تعالى مثل ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وهمزتها في الحالين منقلبة عن واو، وأما التي تستعمل في النفي فهي لاستغراق الجنس وقيَّده بعضهم باستغراق جنس الناطقين وهو حسن ولا يستعمل في الإثبات أصلًا ولا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث ويتناول الكثير والقليل والمذكر والمؤنث، واختلف في الهمزة فقيل: إنها مبدلة من واو كما في التي في طرف الإثبات، واختار ابن بابشاذ وغيره أنها أصلية ليحصل الفرق بين هذه والتي تستعمل في الإثبات، وذكر جماعة أن

---

(١) «الكشاف» (١/ ٣٤).

التي تجيء في النفي بمعنى إنسان لا بمعنى واحد فإنه صفة واحد في النفي جارٍ مجرى الأسماء لا الصفات فعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ المراد به النهي عن الرياء بأن يكون العمل من أجل بني آدم لا الشريك في الإلهية فإنه غير مختص بالآدميين، بل قد عبدت الأصنام والمقصود أن «أحدًا» المستعمل في جانب النفي اسم من أعم الألفاظ الصريحة فيه.

و«وابر» مثل لِابن وتَامر أي صاحب وبر كما أن لَابن وتامر صاحب لبن وتمر، و«صافر» اسم فاعل من الصفير، و«عريب» فعيل بمعنى فاعل أي معرب عن نفسه، و«كتيع» فعيل أيضًا من التكتُّع الذي هو الاجتماع ولذلك جاء في التأكيد «أجمعون أكتعون» وأصله من تكتَّع الجلد إذا اجتمع عندما يلقى في النار، و«دُبِّي» ضبطه الجوهري بضم الدال وبكسرها أيضًا، والباء الموحدة مشددة مكسورة، وقال: هو بمعنى أحد وأصله من دب على الأرض أي ليس فيها من يدب[1]، و«دِبِّيج» ضبطه ابن السكيت بكسر الدال المهملة وتشديد الباء الموحدة المكسورة ثم ياء ساكنة بعدها جيم وكذلك حكاه بعضهم عن ثعلب أيضًا، ورواه أبو عبيد بالحاء المهملة أيضًا، ونسبه الجوهري فيه إلى الشذوذ وكأنَّ اللفظة مأخوذة من الديباج المتلون أي ما بها متلوّن وذكر الجوهري أنه سأل جماعة من أهل البادية عنها فلم يعرفوها بل قالوا: ما في الدار دبي[2]، وهذا لا يعارض قول من أثبتها؛ لأنَّ هذه الألفاظ متكثرة وكلها راجع إلى معنى واحد ولا تستعمل إلَّا في النفي باتفاقهم.

والضَّرَمة بفتح الراء: النار التي توقد، والديَّار منسوب إلى الدار كحطَّاب وملَّاح، و«طُوري» بضم الطاء المهملة وإسكان الواو وكذلك دُوري مثله والياء

---

(١) «الصحاح» (١/ ١٢٤).

(٢) «الصحاح» (١/ ٣١٢).

فيهما للنسب: الأول إلى الطور الذي هو الجبل، والثاني إلى الدور جمع دار وحكى الجوهري في طوري الهمز أيضًا، وقال الأزهري: العرب تقول ما بالدار طوري ولا دوري أي أحد، وعن الليث ولا طُورَانِيٌّ[1].

قلت: وهذه صيغة زائدة على ما تقدم، لكن الليث لا يعتمد عندهم على ما انفرد به.

و«تُومري» ضبطه ابن سيده والجوهري بضم التاء المثناة من فوق وإسكان الواو وفتح الميم، وقال ابن السِّكيت والأزهري: هو بالهمز الساكن، وقال الأزهري أيضًا: ما بالدار تؤمور بالهمز أي أحد، وحكي عن أبي زيد ما بها تأمور أيضًا مهموزة فهاتان صيغتان زائدتان على ما تقدم أيضًا، وقال الجوهري: ما بها تامور غير مهموز أي أحد، والكل متفقون على أن هذه اللفظة من التامور بغير همز وهو غلاف القلب، وقيل: دم القلب، وقيل: الدم مطلقًا، وقيل: النفس.

و«لاعى قَرْوٍ» قال الجوهري: أي لاحس عُس أي ما بها أحد، ثم أشار إلى أن أصله من قولهم: خرجنا نتلعى أي نأخذ اللُّعاع وهو أول النبت وأصله نتلعع فكرهوا اجتماع ثلاث عينات فأبدلوا الأخيرة ياء كما في نظائره[2]، وقال الأزهري: القَرْوُ إناء صغير[3].

و«أَرِم» بفتح الهمزة وكسر الراء وحكى الأزهري أيضًا فيها أَرَمي بفتح الراء مع ياء النسب، ويقال أيضًا بكسر الهمزة فيها، وأَيْرَمِيّ بفتح الهمزة وإسكان الياء آخر الحروف[4]، وحكى الجوهري أيضًا أريم وجعل أَرِم مخففة منه بحذف الياء، وزاد ابن سيده: «آرِم» أيضًا بهمزة ممدودة، والكل بمعنى واحد لا يستعمل

---

(١) «تهذيب اللغة» (١٤/ ١٠).

(٢) «الصحاح» (٦/ ٢٤٨٣).

(٣) «تهذيب اللغة» (٩/ ٢٠٦).

(٤) «تهذيب اللغة» (١٥/ ٢١٦).

إلَّا في النفي بمعنى واحد فقيل: معناه الساكن، والظاهر أنه من الأَرْم بفتح الهمزة وإسكان الراء وهو القطع، حكاه ابن سيده وغيره أي قاطع أو من الإِرْم بكسر الهمزة وإسكان الراء، وبفتحهما أيضًا وهو الضرس، وجمعه أُرَّمٌ بضم الهمزة وتشديد الراء، وقيل: هي أطراف الأصابع.

والثاغي الشاة، والراغي: البعير فكنى بهما عن أحد من باب إطلاق أحد المتلازمين على الآخر.

ودُعوي بضم الدال قال الكسائي: هو من دعوت أي ليس فيها من يدعو.

وطُوئي ضبطه الأزهري بوجهين:

أحدهما: بتقديم الواو الساكنة ثم بعدها همزة مكسورة على وزن طوعي.

والثاني: بتقديم الهمزة الساكنة ثم بعدها واو مكسورة والطاء مضمومة فيهما.

والثاني منهما هو الذي حكاه الجوهري(١) وابن سيده(٢)، وزاد أيضًا وجهًا ثالثًا: بفتح الهمزة ثم الواو المكسورة والكل فسروها بمعنى أحد لكن لم يذكروا أوجه اشتقاقها، ويحتمل أن يكون من الطوي بمعنى الجوع أي ليس بها من يتصف بذلك.

وزابن اسم فاعل كأنه من زبن إذا دفع عن الشيء أو صدم ومنه الحرب الزَّبون أي يصدم الناس.

وعاين صاحب عين، والبُدُّ: الانفكاك.

هذا ما يتعلق بهذه الألفاظ على وجه الإيجاز، وقد ذكر الإمام القرافي لاستعمالها بمعنى أحد طريقين:

أحدهما: أن يكون الموصوف الذي هو «أحد» حذف وأقيمت الصفة مقامه.

---

(١) «الصحاح» (٦/ ٢٤١١).

(٢) «المحكم» (٩/ ٢٥٠).

وثانيهما: أن يكون عبَّر في الجميع بلفظ الخاص عن العام على وجه المجاز، والله أعلم.

الثالثة

ينبغي أن يستثنى من كون النكرة في سياق النفي للعموم ما إذا كان النفي لسلب الحكم عن العموم مثل: ما كل عدد زوجًا؛ لأن لفظ «كل» نكرة وهو مضاف إلى نكرة فلا يتعرف فقد وقعت هذه النكرة في سياق النفي وليست للعموم أي لعموم السلب، وقد تقدم هذا مبسوطًا في الكلام على لفظ «كل» والفرق بين ما إذا تقدمت على النفي أو تقدم النفي عليها، وأن الأول لعموم السلب والثاني لسلب العموم، وممن استدرك هذا في هذا الموضع السَّهْرَوَرْدِي في «التنقيحات» والإمام شهاب الدين القرافي وغيرهما وهو وارد لابدّ من استثنائه؛ لأن قول القائل: «ما كل أحد يُصحب» مراده أن بعض الناس يصحب فهو سالبة جزئية لا سالبة كلية، وقولهم: «ما أحد خيرًا منك» سالبة كلية، وذلك هو معنى العموم، وقد تقدم هذا مستوفى حيث ذكرناه.

الرابعة

النكرة الواقعة في سياق الشرط كالتي في سياق النفي تعمُّ كل ما ينطلق كقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء ١٧٦] ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا﴾ [النساء ١٢٨] ولذلك وقع في الجملة الشرطية «أحد» الذي لا يقع إلا في سياق النفي كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة ٦] والمقتضى للعموم في البابين أن النكرة لا اختصاص لها بمعين فإذا وقعت في جانب النفي انضم إليه عدم اختصاصها فكانت للعموم وهي في الشرط أيضًا كذلك؛ لأن حكمه منبسط على النكرة في التعميم كانبساط النفي، وهذا الموضع مما أغفله

جمهور الأصوليين وذكره منهم إمام الحرمين وقرره المازري والأبياري وفي كلام الآمدي وابن الحاجب ما يدل عليه أيضًا ذكراه في مسألة: «لا أكلت» الآتي ذكرها إن شاء الله تعالى إلا أن إمام الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ مثَّل ذلك بقول القائل: «من يأتني بمال أُجازه» قال: فلا يختص هذا بمال مخصوص[1]، واعترض الأبياري عليه بأن هذا لو كان في هذه الصورة للعموم لَمَا استحقَّ الإكرام من أتى بمال واحد بل كان يفتقر إلى الإتيان بجميع الأموال كما لو قال: «من يأتني بكل مال» وإنما عموم الشرط يتوجه في حق كل آتٍ بمالٍ، لا فيما يتعلق الشرط به من المال، وهذا اعتراض صحيح، والأولى في تمثيله ما قدمناه من مواضع الآي الكريمة فإنها تعم كل امرئ هلك وكل امرأة خافت ونحو ذلك وهو ظاهر.

الخامسة

ومما ينبغي أن يلتحق بذلك أيضًا ما إذا وقعت النكرة في حيِّز الاستفهام الذي سياقه للإنكار فإنها تكون للعموم أيضًا كما هي في النفي كقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم ٦٥] ﴿فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة ١] ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ [مريم ٩٨] ولذلك وقعت «أحد» في حيزه كما في النفي، وهذا أيضًا مما أغفله جميع الأصوليين ولم يذكره منهم سوى القرافي لكنه أطلق فقال: النكرة مع الاستفهام ولابد من تقييد ذلك باستفهام الإنكار دون استفهام التقرير وغيره؛ لأن هذا محمول على النفي، والنكرة إنما تعم من أجل وقوعها في النفي فلابد أن تكون للاستفهام بمعناه، ويحتمل أن يكون سكوت من سكت عنه من أئمة الأصول؛ لأن ذلك داخل في حكم النفي من جهة المعنى فلا يحتاج إلى التنصيص عليه لكنه وارد عليهم من جهة تغاير اللفظ وإن كان المعنى واحدًا

---

(١) «البرهان» (١/ ١١٩).

ولهذا جعل القرافي هذه المواضع الثلاث ثلاث صيغ للعموم متعددة على قاعدته وهو أقرب من كثير مما عدده متباينًا، والأمر فيه قريب، والله سبحانه أعلم.

السادسة: إذا وقع الفعل في سياق النفي فهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون قاصرًا فهل يتضمن ذلك المصدر فيكون نفيًا لمصدره وهو نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم أم لا يقال بذلك، حكى القرافي عن المالكية والشافعية أنه يعم وأن القاضي عبد الوهاب نصَّ في كتاب «الإفادة» على ذلك، وظاهر كلام الغزالي وغيره ممن قيَّد الخلاف في الفعل المتعدي إذا نفي هل يعم مفاعيله يقتضي أن اللازم لا يعم نفيه ولا يكون نفيًا للمصدر.

قلت: ومقتضى كلام الآمدي وابن الحاجب على مسألة قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ (الحشر ٢٠) الآتي ذكرها أن نفي الفعل نفي لمصدره فيقتضي العموم كما لو صرّح بنفي النكرة، وصرَّح به أيضًا القرطبي من متأخري المالكية، وذكر الشيخ صفي الدين الهندي أن ذلك في قوة نفي المصدر، ومقتضى هذا أنه ليس مثله بل أنزل درجة منه وإن كان يعطي حكمه، والذي يظهر أن نفي الفعل يعمُّ كما في نفي المصدر مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى ١٣] ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر ٣٦] ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه ١١٩] فلا ريب في أنَّ النفي في كل هذا وأمثاله للعموم، وأن المفهوم منه أنه نفي لمصدره كما لو قال: لا حياة فيها ولا موت، ونحو ذلك، ولهذا لو حلف لا يبيع ولا يطلق حنث بأي بيع كان وأي طلاق كان لأنه لا يفهم منه إلا نفي أفراد هذا الجنس من البيع أو الطلاق، والأصل في الاستعمال الحقيقة فوجب أن يكون نفي الفعل حقيقة في عموم نفي جميع المصادر وهو المطلوب، وحجة من منع ذلك أنه من باب قياس نفي الفعل على نفي المصدر المنكر والقياس في اللغة ممنوع، وجوابه

يمنع أنه قياس بل اللفظ متضمن لذلك بنفسه؛ لأنه المتبادر إليه ولو سلم فيلتزم صحة القياس في اللغة وهو الذي اختاره جماعة من الأصوليين والأدباء، ثم على هذا لا فرق بين النفي وبين الشرط والاستفهام الذي هو الإنكار كما تقدم في النكرة سواء فقوله تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [محمد ٣٨] يعمُّ كل قول يصدر منهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا﴾ [الأنعام ٥٣] فإن مرادهم نفي أن يكون حصل من الله تعالى مَنٌّ عليهم أصلًا.

القسم الثاني: الفعل المتعدي إذا نُفي أو وقع في حَيِّزِ الشرط أيضًا كما صرَّح به ابن الحاجب وغيره، ومثله الاستفهام الذي للإنكار ولم يصرح بمفعوله فهل يكون للعموم كما إذا قال: «والله لا أكلت، أو لا آكل، أو إن أكلت فعليَّ كذا» الذي ذهب إليه الشافعي وأصحابه والمالكية وأبو يوسف وغيرهم أنه للعموم، وقال أبو حنيفة: لا يعم، وهو اختيار أبي العباس القرطبي وفخر الدين الرازي وكثير من أتباعه.

وتظهر فائدة الخلاف بين المذهبين في التخصيص بالنية: فعند أصحابنا لو نوى به مأكولًا معينًا قُبِلَ ولا يحنث بأكل غيره بناءً على عموم لفظه، وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ولا يقبل ذلك عند أبي حنيفة؛ لأن التخصيص من توابع العموم ولا عموم، والظاهر أنه يعم أيضًا مصادره كما في القسم الأول إذ لا فرق بينهما لكن يختص هذا بعموم نفي المفعول ولذلك أفردها جماعة بالذكر، أما لو صرَّح بالمفعول كما لو قال: «لا آكل التمر» فلا خلاف في أنه لا يحنث بغيره، نعم لو نوى نوعًا منه معينًا تقيدت يمينه به فلا يحنث بغيره، وكذا لو صرَّح بالمصدر فقال: «إن أكلت أكلًا» قُبِلَ التخصيص بالنية على المذهبين والكلام فيما إذا لم يصرِّح بشيء منها، وحجة الجمهور أن الفعل المتعدي يدل على المفعول بصيغته وبنيته، فإذا قال: «لا آكل» فهو نافٍ لحقيقة الأكل من حيث هو أكل، ويلزم

من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل مأكول وإلا لم يكن نافيًا لحقيقة الأكل من حيث هو أكل ولا معنى للعموم إلا ذلك، وأما في حيز الشرط فلأنه في معنى النفي كما مضى تقريره، واعترض فخر الدين عليه بأن المصدر هو الماهية وهي قدر مشترك بين الأفراد لا يتشخص وذلك لا يقبل التخصيص قال: وقوله: «أكلًا» ليس في الحقيقة مصدرًا؛ لأنه يفيد أكلا واحدًا منكرًا، والمصدر ماهية الأكل وقيد كونه واحدًا منكرًا خراج عن الماهية[1]. وضعفُ هذا الاعتراض ظاهر؛ لأن أهل العربية متفقون على أن مثل «أكلت أكلًا وضربت ضربًا» مصدر وأن المصدر يتناول القليل والكثير، فإذا وقع في حيِّز النفي كان للعموم؛ لأن ذلك لنفي كل فرد فرد كما تقدم، ويلزم منه نفي الماهية المشتركة، أو يكون ذلك بطريق المطابقة كما تقدم عن الحنفية ويلزم منه نفي كل فرد فرد، وإذا عمَّ جميع الأفراد إما مطابقةً أو التزامًا قُبِلَ التخصيص بالنية وأيضًا فالمحلوف عليه إنما هو المقيد الموجود في الخارج لا الماهية الذهنية إذ لو كان كذلك لما حنث بالمقيد بالموجود، واحتجَّ فخر الدين للحنفية بما حاصله أنه لو عمَّ هذا اللفظ بالنسبة إلى كل مأكول لعمَّ بحسب العوارض اللاحقة به من الزمان والمكان إذ لا فرق بين المفعول به والمفعول فيه بالنسبة إلى الفعل فكان يُقبل التخصيص إذا نوى زمنًا معينًا أو مكانًا معينًا.

وجوابه من وجهين:

أحدهما: التزام العموم أيضًا بالنسبة إلى الزمان والمكان وقبول التخصيص له بالنية فقد نصَّ الشافعي على أنه لو قال: «إن كلمت زيدًا فأنت طالق» ثم قال: «أردت به إلى شهر» أنه يصح ويُقْبَلُ منه فلا فرق.

وثانيهما: بالفرق بينهما من جهة أن الزمان والمكان لازِمان لهذا الفعل لا من حيث بنيته بل هما لازمان لكل فعل لضرورة إدخاله في الوجود فلا إشعار لصيغة

(١) «المحصول» (٢/ ٣٨٦).

الفعل بهما من حيث البنية، بخلاف المفعول فإنه مدلول للفعل بوضعه وصيغته فكان تعلقه به أقوى ودلالته عليه أظهر فتضمَّنه النفي وكان عامًّا، ومن جملة صور هذه المسألة ما ذكره الرافعي أنه إذا حلف لا يكلم فلانًا قال: فاليمين على الأبد إلا أن ينوي اليوم، فإن كان ذلك في الطلاق وقال: أردت اليوم لم يُقْبل في الحكم يعني ويُديَّن.

تنبيهان:

الأول: إن الإمام القرافي ردَّ هذه المسألة إلى ما تقدم من قاعدته أن العام في الأشخاص مطلق في الأزمان والأحوال والأمكنة قال: فالفعل هنا عام في أفراد المصادر مطلق في المفاعيل، فإذا قال: «لا آكل» ولم يكن له نية حنث بأي مأكول أكله، فإذا نوى مأكولًا معينًا لم يحنث بغيره وتكون هذه النية مقيِّدة لهذا المطلق بأنه لحم مثلًا ومأكول مطلق تعيينه في اللحم تقييد له كتقييد الرقبة بالإيمان، قال: فعلى هذا تكون المسألة مع الحنفية في أن تقييد المطلق هل يجوز في غير الملفوظ به أي فيما دلَّ عليه التزامًا أم لا، لا أن اللفظ عام ويتخصص بالنية، وقد تقدم في هذا الكتاب الجواب عن هذه القاعدة، والحق أن الفعل عام في مفعولاته كما هو في مصادره؛ لأن العموم إنما جاء هنا لكونه في حيز النفي فلو كان في حيز الثبوت أمكن ما قال، والله أعلم.

الثاني: إن الإمام الغزالي حكى عن الحنفية أنهم ردُّوا هذه المسألة إلى أنها من قبيل المقتضى والمقتضى لا عموم له في تقدير ما يصح به الكلام فكذلك هذه؛ لأن الأكل يستدعي مأكولًا بالضرورة كما أن مثل قوله ﷺ: **«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ»**[1] يستدعي مقدَّرًا ليصح به الكلام، ثم ردَّ الغزالي هذا بالفرق بينهما

---

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٣-٢٠٤٥) من حديث ابن عباس وأبي ذرٍّ. وصححه الألباني في الإرواء (٨٢).

من جهة أن المقدَّر في المقتضى إنما هو ليتم الكلام ويكون مفيدًا، ولا كذلك المفعول فإن الفعل يتضمنه بوضعه وبنيته[١].

واعترض القرافي على هذا الفرق بأن من منع عموم المقتضى اعتمد أن صحة الكلام يتم بتقدير واحد من تلك المقدرات فيقتصر عليه ولا يحتاج إلى غيره فلا عموم، وهكذا يقال في هذه المفاعيل: إنه يقتصر فيها على مفعول واحد ليتم تعلُّق الفعل ولا حاجة إلى عمومه في بقية المفاعيل، وهذا الاعتراض ظاهر على القول بأن المقتضى لا عموم له، لكن المسألة ليست متفقًا عليها، والكلام يستدعي ذكرها هنا لتتم الفائدة، وإن لم يكن ذلك من صيغ العموم التي نحن بصدد الكلام فيها فأقول وبالله التوفيق:

الذي اختاره الإمام الغزالي وفخر الدين والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أن المقتضى لا عموم له في كل ما يصح التقدير به ومثاله ما تقدم من قوله ﷺ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ» فإنَّ رفع هذه غير واقع فلابد أن يضمر شيء يتم به الكلام نحو حكم الخطأ أو إثم أو ضمان ونحو ذلك لئلا تتعطل دلالة اللفظ فهل يكون هذا الاقتضاء عامًّا في كل ما يقدَّر أم لا؟ وحاصل ما احتجُّوا به لعدم العموم أن الإضمار عل خلاف الأصل وتقليله أقل مخالفة للدليل، فإذا صحَّ الكلام بإضمار البعض كان كافيًا، وإضمار الجميع يكون على خلاف الأصل، ثم قال فخر الدين بعد ذلك: وللمخالف أن يقول: ليس إضمار أحد الحكمين أَوْلَى من الآخر، فإما أن لا يضمر حكم أصلًا وهو غير جائز، أو يضمر الكل وهو المطلوب[٢]، وذكر الآمدي هذا ثم أجاب عنه بأن قولهم: ليس إضمار البعض أَوْلَى من البعض إنما يلزم أَنْ لَوْ قُلْنَا بِإِضْمَارِ حُكْمٍ مُعَيَّنٍ وليس

---

(١) «المستصفى» (ص٢٣٧).

(٢) «المحصول» (٢/ ٣٨٣).

كذلك بل بِإِضْمَارِ حُكْمٍ مَا وَالتَّعْيِينُ إِلَى الشَّارِعِ، ثم أورد عليه بأنه يلزم منه الإجمال وأجاب بأن إضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الدليل وكل منهما يعني من الإجمال وإضمار الكل على خلاف الأصل(١)، وفي كلامه آخرًا ما يُشعر بالتوقف عن ترجيح أحد المحذورين على الآخر، وأمَّا ابن الحاجب فصرَّح بأن التزام الإجمال أقرب من مخالفة الأصل بتكثير الإضمار، والذي اختاره الآمدي في مسائل المجمل أن التزام محذور الإضمار الكثير أَوْلَى من التزام محذور الإجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

الأول: إن الإضمار في اللغة أكثر استعمالًا من اللفظ المجمل، ولولا أن المحذور في الإضمار أقل لما كان استعماله أكثر.

الثاني: إنه انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن، واختلفوا في جواز الإجمال فيهما، وذلك يدل على أن محذور الإضمار أقل.

والثالث: إنه ﷺ قال: «**لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ جَمَلُوهَا وَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا**»(٢) وذلك يدلُّ على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم وإلا لما لزمهم اللعن ببيعها، ولو كان الإجمال أَوْلَى من إضمار الكل لكان ذلك على خلاف الأَوْلَى.

قلت: وأيضًا من التزم وقوع الإجمال في الشرع يشترط فيه البيان ولابد إمَّا متصلًا وإمَّا متراخيًا على الخلاف في ذلك، أما إجمال يستمر إجماله غير مبين فلا يلتزمه أحد، وإذا كان الأمر دائرًا بين الإجمالِ المعطلِ دلالةَ اللفظ اليوم بالنسبة إلى الأمة وبين التحكم بتعيين مقدر لم يقم دليل على تعيينه مع استواء الكل في

---

(١) «الإحكام» (٢/ ٢٥٠).

(٢) رواه البخاري (٢٢٢٣، ٢٢٢٤)، ومسلم (١٥٨٢، ١٥٨٣) من حديث ابن عباس وأبي هريرة.

الاحتمال وبين إضمار الجميع فلا ريب في أن التزام الثالث أخف مع ما فيه من تكثير الفائدة وفي كلام الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يؤخذ منه اختلاف قول في أن المقتضي له عموم أم لا ؟

قال القاضي الماوردي في كتابه «الحاوي» في الكلام على الدماء الواجبة في الحج: وأمَّا ما وجب لأجل التَّرفُّهِ فخمسة دِمَاءٍ: دم التقليم للأظفار، ودم تَرْجِيلِ الشعر، ودم الطِّيبِ، ودم اللِّبَاسِ، ودم تَغْطِيَةِ ما تعلق به الإحرام من رأس الرجل ووجه المرأة، فهذه خمسة دماء تجب لأجل التَّرفُّهِ فكان حكمها حكم فدية الأذى في حلق الشعر في البدل والتخيير لاشتراك جميعها في التَّرفُّهِ، وقد قال الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في «الأم» إن ذلك داخل في لفظ الآية فيكون تقدير الآية: فمن كان مريضًا فَتَطَيَّبَ أو لبس أو أخذ ظفره لأجل مرضه أو كان به أذى من رأسه فحلقه فَفِدْيَةٌ من صيامٍ أو صدقةٍ أو نُسُكٍ فعلى هذا يكون في هذه الخمسة مُخَيَّرًا بين دم شاة أو صيام ثلاثة أيام أو إطعام ثلاثة آصُعٍ لستة مساكين إِمَّا بِنَصِّ الآية أو قياسًا على المنصوص في الآية؛ لأن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال في «الإملاء»: إن ذلك ليس بداخل في لفظ الآية، انتهى كلامه[1].

فتحصلنا على قولين للإمام الشافعي في أن المقتضى له عموم أم لا لأنه في «الأم» قدر جميع ما يضمر في الآية مما يصح الكلام بإضمارٍ واحدٍ منها، وفي «الإملاء» نفي ذلك وهذا كله إذا كانت المقدرات على حدٍّ واحدٍ في الدلالة، فأمَّا إذا كان بعضها أعمُّ من غيره فقد اختار القرافي أنه يتعين إضمار الأعمِّ لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها مع اندفاع المحذور الذي هو تكثير الإضمار، وهذا صحيح وقد اختارها الإمام فخر الدين في تفسيره في الكلام على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ الآية، واختار أن المقدر هنا التصرف في الميتة

---

(١) «الحاوي شرح مختصر المزني» (٤/ ٢٢٧).

ليعم تحريم الأكل والبيع والملابسة وغير ذلك، وفيه نظرٌ في هذا الموضع، والأَوْلَى تمثيله بما تقدم من الحديث وأن يضمر فيه حكم الخطأ والنسيان ليندرج فيه الإثم وغيره، ولا يرد الضمان لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف وفي هذا الموضع مباحث كثيرة لسنا بصددها.

السابعة: اختلفوا في فعل خاص إذا نفي هل له عموم أم لا ؟ وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر ٢٠] فذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعم نفي المساواة من كل وجه فلذلك تمسكوا به في أنه لا يقتل المسلم بالذمي؛ إذ لو قتل به لكان مساويًا له، والآية نفت ذلك، وخالف فيه الحنفية فنفوا عمومه، وإليه مال الغزالي وأبو الحسين البصري، واختاره فخر الدين وأتباعه، وبالأول قال ابن برهان والآمدي وابن الحاجب وآخرون، ومأخذ النزاع بينهم في جوهر اللفظ ومقتضاه وهو أن المساواة في الإثبات هل مدلولها اللغوي المشاركة في كل الوجود حتى يكون اللفظ عامًّا يشملها، أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بأي وجه كان؟ فإن قلنا: من كل وجه؛ لم يكن النفي للعموم لأن نقيض الكُلِّي الموجب جزئي سالب، وإن قلنا: إنه يوجه ما يصدق في الإثبات كان في حالة النفي؛ لأن نقيض الجزئي الموجب كلي سالب، والمأخذان متقاربان، فإن من قال بالعموم في جانب النفي احتج بأنه لو صدق إطلاق نفي المساواة بين الشيئين باعتبار بعض الوجوه لتعذر إثبات مساواة بين شيئين أصلًا؛ فإنه ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة في وجه ما ولو في تعين كل منهما عن الآخر، وإثبات المساواة موجود لغة فلزم أن يكون في طرف النفي للعموم، والآخرون قالوا: لو كان المساواة في الإثبات يكتفى فيها ببعض الوجوه لم يستقم صدق نفي المساواة بين شيئين أصلا إذ ما من شيئين إلا وبينهما مساواة في بعض الأمور ولو في المعلومية والمذكورية، فلا يصدق حينئذٍ على شيئين أنهما غير

متساويين أصلًا لكن ذلك صادق اتفاقًا فيدلُّ على أنه في جانب الإثبات للعموم فيكون في طرف النفي للخصوص على ما تقدم من حكم المتناقضين، واحتجَّ فخر الدين بأن نفي الاستواء أعمُّ من نفيه من بعض الوجوه أو من كل الوجوه والدال على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات أصلًا فلا دلالة للفظ على نفي الاستواء من كل الوجوه؛ وهذا ضعيفٌ لأنَّ ذلك في جانب الإثبات، أمَّا في جانب النفي فإنه يعمُّ كما إذا نفى الحيوان فإنه يلزم منه نفي الإنسان وغيره من أنواع الحيوان لأنه يلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد، بخلاف جانب الثبوت إذ لا يلزم من إثبات مطلق الحيوان إثبات الإنسان، وذلك ظاهر فيرجع الدليل مقلوبًا ويستدلُّ به على أن نفي المساواة يقتضي العموم، وأمَّا ابن الحاجب فإنه لَمَّا رأى المباحث متقابلة من الجانبين عدل عن مدلول اللفظ وأحال العموم على النفي فإن الفعل لَمَّا وقع في جانب النفي كان ذلك نفيًا لمصدره كما تقدم فلذلك قال: والتحقيق أن العموم من النفي وهو الذي عوَّل عليه الآمدي، والله أعلم.

فصل

هذه الصيغ التي ذكرها جمهور الأصوليين واتفق عليها أئمة النحاة وإن كان كثيرٌ من أئمة الأصول تركوا بعضها، وقد ذكر الإمام شهاب الدين القرافي وراءها صورًا كثيرة غالبها فيه نظر تقدم التنبيه على بعضها، وهذا الفصل معقود للإشارة إلى بقيتها وما يقتضيه النظر من الحكم عليها بالاستغراق ونفيه:

فمنها: «نَفْسُهُ» و«عَيْنُهُ» وما يتفرع عنهما من التأنيث والتثنية والجمع فيتعدد منها ألفاظ جعلها كلها من صيغ العموم، وأهل العربية مصرِّحون كلهم بخلاف ذلك وأن ألفاظ التأكيد المعنوي على قسمين:

قسم يراد به الإحاطة والعموم مثل «كل» و«أجمع» وتوابعها، وقسم لا يراد

به الإحاطة والعموم كالتأكيد بالنفس والعين؛ ولذلك لا يؤكد بـ «كل» و«أجمع» إلا بما له أجزاء يصح انفرادها إمَّا حسًّا مثل: «جاء القوم كلهم» أو حُكمًا مثل: «اشتريت العبد كله» فلا يصح: «جاء زيد كله» بخلاف التأكيد بالنفس والعين فإنه لتقوية الكلام في نفس السامع ورفع توهم المجاز الذي هو من باب التعبير عن الشيء بما يلزمه، فإذا قيل: «ضرب زيد نفسه» كان ذلك مبينًا أنه هو الذي بَاشَرَ الضرب ولم يباشره أحدٌ بأمره كما في «ضرب الأمير» ونحوه، وليس هذا من باب العموم في شيء، ولو كان التأكيد بالأنفس والأعين لِمَا هو جمع فلا يقصد به أيضًا العموم بل رفع توهم المجاز كما بينَّاه فلا وجه لعدِّ هذه من صيغ العموم ومنها «كلا» و«كلتا» وقد تقدمت الإشارة إلى أن التثنية ليست من العموم في شيء، والذي تعلق به أن الواقع من العموم قد يكون متناهيًا محصورًا، ولا ينافي ذلك العموم كما لو قال الله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ فلم يوجد في الأرض منهم إلا واحد أو اثنان، ويقول المستفهم: من عندك؟ فتقول: زيد، فيكون جوابًا منطبقًا على السؤال مع أن المذكور جوابًا ليس بعام بل هو جزئي متناهٍ، قال: فإذا قلت: السواد والبياض كلاهما لون، فالواقع منهما الموصوف باللونية متناهٍ محصور لدخوله في الوجود، ومدلول اللفظ غير متناهٍ وهو ما يمكن أن يكون سوادًا وبياضًا فلا تَنَافي بين التناهي في الوقوع وعدم التناهي في المدلول، انتهى كلامه، وهو صحيح بالنسبة إلى أصل الحكم فيما كان مقتضاه العموم، ويقتضي بجوهره الاستيعاب لتعدد غير محصور كما في «من» و«المشركين»، والألفاظ المثناة ليست من ذلك في شيء؛ لأنها لا تتناول غير اثنين فرضًا متوهمًا ووجودًا في الخارج والعموم في المثال الذي ذكره إنما جاء من لفظ السواد والبياض؛ لأن كلًّا منهما اسم جنس محلًّى بلام الجنس لا من لفظ كلاهما.

وقد ذكر القرافي في موضع آخر من كتابه هذا سؤالًا على مثل قوله تعالى:

﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر ٣٠] وهو أن من سجدوا محصورون في عدد معين مشخص، وذلك ينافي العموم، ثم أجاب عنه بأن العموم إنما جاء باعتبار ما يُفرض ويُتوهم ملكًا لا باعتبار الواقع، قال: ولو لم يعتبر قيد عدم النهاية في مفهوم العموم لكانت أسماء الأعداد من صيغ العموم يعني أنه لا يتوهم منها اندراج ما لا يتناهى، وهذ بعينه واردٌ عليه في «كلا» و«كلتا» وسائر صيغ التثنية، ومما يؤيد ذلك أن اسم الجنس المعرَّف تعريف جنس يقتضي العموم كما مرَّ، وإذا ثُنِّي لا يراد به ذلك غالبًا، بل يكون جزئيًّا إلا أن تريد به الجنس كما تقول: «المسلم يقاوم الكافرين» ولم تُرِدِ اثنين بعينهما، والعموم هنا إنما هو من التعريف الجنسي لا من التثنية بخلاف «كلا» و«كلتا» فإنهما لا جنس فيهما فلا يتناولان إلا اثنين فقط، وليس المراد بالعموم هذا المدلول، وهكذا القول في «الذي» إذا كانت للجنس فإن تثنيتها أيضًا تفيد العموم كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء ١٦] والإنكار إنما هو لتثنية شيئين خاصين.

ومنها ألفاظ الاستفهام الذي يراد بها حكاية النكرات في الجمل فمنها «مَنْ» مؤنثة ومثناة ومجموعة كما إذا قيل: رأيت الرجلين، تقول له: مَنَيْن؟ أو جاء رجال، فتقول له: منون؟ وهي تتنوع بحسب النكرات المقولة أولًا ولا يكون إلا موقوفًا عليه فلا توصل ولا تحرك؛ ولذلك قالوا في قول الشاعر:

أَتَــوْا نَــارِي فَقُلْــتُ مَنُــونَ أَنْــتُمْ فَقَـالُوا الْجِنُّ قُلْـتُ عِمُـوا ظَلَامًـا(١)

إنه شاذٌّ، وبالجملة فهذه راجعة إلى «مَن» الاستفهامية وعمومها من جهة عموم ما يُستفهم عنه كما تقدم.

وكذلك القول في «أي» التي يحكى بها النكرات استفهامًا أيضًا كما إذا قال رجل لك: مررت برجل، فتقول: إي؟ بالخفض، وفي التثنية: «إيان» إن كانت

---

(١) البيت من الوافر، بلا نسبة في الكتاب ٢/ ٤١١، العين ٨/ ٣٩٠، الصحاح ٢/ ٤٦٥.

النكرة مثناة مرفوعة، وفي الجمع: أيون وأيين وأيان، إمَّا مُنونًا مع الوصل، أو ساكنة في الوقف، وعند ابن عصفور أنه إذا استفهم بها عن مجرورٍ فلابد من إعادة حرف الجر، ويكون متعلقًا بفعل مقدَّر يضمر بعدهما، وإذا وقع الاستفهام بها عن مرفوع كانت مبتدأة، والخبر محذوف لفهم المعنى، أو عن منصوب كانت منصوبة بفعل محذوف لفهم المعنى، وكذلك القول في «مَن» التي ذكرناها آنفًا، وقال الزمخشري: هما مرفوعان في الأحوال كلها على الابتداء، والخبر محذوف وما في لفظهما من الرفع والنصب والجر فهو حكاية.

ومن ذلك أيضًا لفظة «الْمَنِي» إذا استفهمت بها عن نسب المسئول عنه إذا كان من العقلاء مفردًا ومثنى ومجموعًا مذكرًا ومؤنثًا، فإذا ذكر شخص مثلًا مشترك اسمه بين اثنين قرشي وأنصاري تقول: المني؟ أي مَنْ هو منهما ؟ وفي السؤال عن الاثنين المنيان، وفي المؤنثة المنية؟ وفي تثنيتهما المنيتان ؟ وفي الجمع المنيون والمنيات إلى غير ذلك ويكون إعرابه محاكيًا لإعراب المستفهم عنه وكذلك «الْمَاوِي» إذا استفهمت بها عن نسب ما لا يعقل مرفوعًا ومنصوبًا ومجرورًا مذكرًا ومؤنثًا ومثنى ومجموعًا فيهما وله صيغ كثيرة، وقد بلغ القرافي بهذه وما قبلها نيفًا وخمسين صيغة وكلها داخلة في أسماء الاستفهام التي أطلق ابن الحاجب وغيره أنها من صيغ العموم غير أن هذه كلها ليست مشهورة ولا متداوَلة وخصوصًا «الْمَاوِي» في الاستفهام عن نسب ما لا يعقل، فالتكثير بتعدادها لا طائل تحته.

وذكر أيضًا من أقسام «أي» التي تفيد العموم الموصوفة في النداء في مثل: «يا أيها الرجل» وهو غفلةٌ منه وذهول؛ لأنها في هذه الصورة جزئية مختصة لا تقتضي غير واحد، وإن وقعت في نداء جماعة كالناس والمؤمنين فالعموم من لفظ الجمع لا منها كيف والمنادى معرَّف بالنداء خاص وذلك ظاهر.

ومنها الظروف كـ «قبل» و«بعد» مضافان ومبنيان و«أمام» و«وراء» و«فوق» و«تحت» و«أسفل» و«قدام» و«خلف» و«يمين» و«يسار» وما أشبه ذلك و«لدَى» و«عند» وصباحًا ومساءً في قولهم: «لقيته صباحًا ومساءً» ومثله أيضًا: «لقيته يومًا ويومًا»، ومنها: «قَطُّ» و«عَوْضُ» لنفي الماضي والمستقبل و«أبدًا» و«سرمدًا» و«دائمًا» و«مستمرًّا» فبلغ بهذه الصيغ وما يتفرع منها نحو أربعين صيغة، وادعى أن جميعها للعموم، واحتجَّ بأن «قبل» و«بعد» لجميع الأزمنة الماضية والمستقبلة بدليل قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم ٤] قال: وكذلك إذا قلت: جلست فوق زيد، والسماء فوق الأرض، فإنه يتناول جميع جهات العلو إلى غير النهاية فكلُّ شيء يفرض في الجهة العليا وإن بَعُدَ غاية البعد عن الأرض فإنه يصدق أنه فوق الأرض، وكذلك تحت الأرض يصدق على ما لا يتناهى من الجهات السفلية، وكذلك إذا قلت: يمين البصرة، أو يسار بغداد؛ فإنه يتناول جهات لا نهاية لها من الجهتين، وهذا هو معنى العموم، ثم ذكر في بقية الجهات الست نحو ذلك، وفي هذا كله نظرٌ لا يخفى فإن تناول هذا كله لما ذَكَرَ إنما هو على وجه الصلاحية لا على وجه الشمول الاستغراقي، وكيف يتخيل هذا في مثل: جلست فوق زيد، والبصرة يمين بغداد مثلًا، وأما العموم في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم ٤] فإنما جاء من استغراق لفظ «الأمر» فإنه اسم جنس معرَّف بلام الجنس وكذلك قول: «السماء فوق الأرض» إنما كان لاستغراق لفظ «السماء» جميع أجزائها، وكذلك الأرض لا من لفظ «فوق» و«تحت»، وكذلك «عالي» في مثل قوله تعالى: ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ﴾ [الإنسان ٢١] لاستغراق جهات متعددة كما في ألفاظ العموم ضربة واحدة بل على وجه البدل والصلاحية، واحتجَّ أيضًا بأن «قبل» و«بعد» لو كانا لمطلق المفهوم والموجود ويصدق اللفظ بفرد منه دون استيعابه لكانت العرب تثنيه وتجمعه بحسب أفراده،

فلمَّا امتنعت العرب من تثنية هذه المفهومات وجمعها دلَّ على أنها موضوعة لكُلِّية هذه المفهومات واستيعاب كل فرد منها لا لمطلق الفرد منها.

قال: وهذا من أعظم البراهين على أن الجهات الست وما أشبهها صيغ عموم لا خصوص، ثم أورد على ذلك امتناع تثنية الخمسة والأربعة ونحوها مع أنها موضوعة لعدد محصور والمحصور منافٍ للعموم، وأجاب عنه بأن امتناع تثنية مثل هذا إنما كان اكتفاءً بالعدد الموضوع له كالعشرة مثلًا فإنه أخصر من قولهم: خمستان، والعرب تعدل إلى الإيجاز، أما هنا فليس له لفظ آخر يقوم مقام التثنية والجمع فالمانع من تثنيته وجمعه كون الصيغة للعموم وأطال الكلام في مثل هذا، ويرد عليه عدم تثنية المصادر وجمعها إلا نادرًا بحسب اختلاف الأنواع مع أنها لا تقتضي العموم بتثنيتها، فليس العموم والتثنية والجمع متناقضين حتى يدلَّ عدمهما عليه.

وغاية ما يتخيل في هذا الموضع أن أئمة العربية قسموا ظروف الزمان وظروف المكان إلى مبهم ومختص ومعدود، وقالوا: المبهم في ظروف المكان ما ليس له أقطار تحصره ولا نهايات تحيط به نحو خلفك وقدامك وأمثالهما، وهذا لا يقتضي أن يكون له شمول في حال التركيب؛ لأن الظرف لا يفيد إلا حينئذٍ مثل: جلست خلفك، وكان هذا قبلك، ولا عموم حينئذٍ إلا على وجه الصلاحية لا بطريق الشمول، ولذلك قيل لهذه الظروف: غايات؛ لأن كلًّا منها حدٌّ لشيء ينتهي عنده.

وأما «عِنْدَ» فأبعد عن العموم لاختصاصها بما يضاف إليه وإن كان غائبًا؛ لأنه يصح قول القائل: «عندي كذا» لِمَا كان في ملكه سواء كان حاضرًا أو غائبًا، لكن قال القرافي: فيتناول جميع جهات الدنيا ما قرب منه وما بعد، وهذا أيضًا كما بينَّاه لا يتناوله إلَّا على وجه الصلاحية لا ضربة واحدة، وأبعد منها «لَدَى» لأنها

تختص بما عند القائل بحضرته دون ما هو غائب عنه كقوله تعالى: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ﴾ [يوسف ٢٥] فلا عموم في شيء من هذا، وقد صرَّح القاضي عبد الوهاب في «حيث» إنها إن كانت خبرية نحو: جلست حيث يجلس يزيد، لم تكن للعموم، قال: لأنه مكان جزئي وظرف معين لا عموم فيه بخلاف الشرطية فإنها لا تختص بمكان بل تشمل جميع البقاع، وهذا هو الحق، وأمَّا: «لقيته صباحًا ومساءً، ورأيته يومًا ويومًا» فالعموم فيه ليس من لفظه إنما هو من قرينة مراد المتكلم بأن ذلك كان في أزمان كثيرة متعددة لا يختص بصباح معين ولا بيوم معين، ولهذا يصح أن يراد بمثل قولهم: «يومًا ويومًا» الاقتصار على التثنية دون التكثير المقتضي للاستيعاب.

والذي يمكن دعوى العموم فيه من هذه الألفاظ «قَطُّ» و«عَوْضُ» و«أبدًا» و«سرمدًا» و«دائمًا» و«مستمرًّا» أمَّا «قَطُّ» و«عَوْضُ» فهما لزمان المضي والاستقبال على وجه الاستغراق صرَّح به أئمة العربية ولا يكونان إلَّا في موضع النفي فقوله: ما رأيته قَطُّ ولا أُكلمه عَوْضُ، فلا يختص ذلك بزمان دون زمان ولا يدل عليه إلا على وجه الاستغراق الشامل لجميع الأزمنة، وهذا شأن العموم، قال الشاعر:

رَضِيعَيْ لِبَانٍ ثَدْيَ أُمٍّ تَحَالَفَا ... بِأَسْحَمَ دَاجٍ عَوْضُ لَا نَتَفَرَّقُ[1]

وأما «أبدًا» وما معها فيستعمل في الإثبات والنفي، قال الله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [البينة ٨] والمراد بذلك استغراق جميع الأزمنة، ومثل هذه أيضًا دهر الداهرين.

وهذه الصيغ واردةٌ على جميع الأصوليين حيث لم يذكروها ولم يذكر القرافي أيضًا «قَطُّ» فهي واردةٌ عليه، وكذلك أيضًا يَرِدُ عليه ظروف الزمان

---

(١) البيت من الطويل، وهو للأعشى في ديوانه ص٢٣٦.

المقتضية للاستغراق فإنه لم يتعرض إليها فقد ذكر أئمة العربية أن ظروف الزمان وإن انقسمت إلى مبهم ومختص ومعدود ففيها ما يكون العمل فيه كله فيقتضي استغراق جميعه مثل: صُمت شهرًا، وأقمت عنده سنة، بخلاف ما يكون الشيء في بعضه فإنه لا يقتضي استغراقًا مثل: قَدِمْتُ شهر المحرم، وصليت يوم الجمعة، وهذا يحتمل أن يكون الاستغراق إنما جاء من جهة الفعل الواقع فيه، فحيث لا يمكن استيعابه كالقدوم يتخلف عنه وحيث يمكن ذلك يقال به، ومثل هذا أيضًا «مذ» و«منذ» إذا كانا اسمين فإنهما تارةً يكونان بمعنى الأبد فينتظمان أول الوقت إلى آخره مثل: ما رأيته مذ شهر ومنذ سنة، فينتظم جميع المدة، وتارة يكونان لتعريف الابتداء مثل: ما رأيته مذ يوم الجمعة أي أول المدة التي انتفت فيها الرؤية ذلك اليوم، والفارق بينهما أن الأول جواب لـ «متى» والثاني جواب لـ «كم»، ولا يبعد أن يكونا من صيغ العموم على وجه الأول وذلك أقرب من كثير مما ذكره القرافي، والله أعلم.

ومنها أحاد ومثنى وثلاث ورباع إلى عشار، قال: فهي موضوعة في لسان العرب للتعبير بها عن معنى قولنا: دخل الجيش واحدًا واحدًا إلى أن لم يبق منهم أحد، فيكون قولنا: «أحاد» قائمًا مقام هذه الألفاظ الكثيرة ومرادفًا له، وكذلك قولنا: مثنى وثلاث وسائر هذه الألفاظ المعدولة تفيد الشمول والاستغراق وهذا كما تراه أيضًا فيه نظرٌ، فإن الاستغراق إنما جاء أولًا من اللفظ المفيد ذلك، وقوله: «مثنى أو ثلاث أو رباع» إنما هو لكيفية مجيئهم لا إشعار له بالاستغراق ولا عدمه، وإن تُخيل منه ذلك فهو بالنسبة إلى كيفية انقسامهم لا إلى شمول الحكم بأصل الفعل.

ومنها صيغ النواهي، فإن الصحيح الذي عليه الجمهور أن النهي للتكرار والفور فيقتضي ذلك استغراق جميع الأزمان، قال: إلَّا أن دلالته على استغراق

الأزمنة كلها من جهة التضمن بخلاف بقية صيغ العموم فإن دلالتها على ذلك بالمطابقة.

قلت: وأيضًا فالذي يتصدَّى أئمة الأصول والعربية لذكره في صيغ العموم المقتضية للاستغراق هو الأسماء دون الأفعال والحروف، وهكذا أيضًا الكلام في الأوامر على القول بأنها للتكرار فقد عدَّها من صيغ العموم عند من يقول بذلك، والاستغراق على هذا القول إنما هو بالنسبة إلى أزمنة إمكان الامتثال لا مطلقًا فهي أنزل مرتبةً من النواهي مع أن القول بأن الأمر للتكرار بمجرده ضعيفٌ، ومن هذا النوع أيضًا أسماء الأفعال الدالَّة على الأمر أو النهي نحو: نَزالِ بمعنى انزل، وتراكِ بمعنى اترك، وصَه بمعنى: اسكت، ومَه بمعنى: اكفف، وقد سرد جميع هذه في صيغ العموم، وفي ذلك كله ما ذكرناه مع الخروج عن اصطلاح أئمة الأصول.

ومنها أسماء القبائل التي أصلها أسماء لأشخاص معينين كربيعة ومضر وهاشم وعبد مناف والأوس والخزرج أو لماء معين كغسان، ثم غلب استعمالها في العرف على تلك القبيلة جميعها فلا تطلق إلا ويراد بها استغراقهم كما في قوله ﷺ: «**إِنَّ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ لَمَنْ يَشْفَعُ فِي مِثْلِ رَبِيعَةَ وَمُضَرَ**»[1] فلا ريب في أن هذا لاستغراق جميع من ينتسب إلى هاتين القبيلتين بحيث لا يبقى منهم أحد، ولا معنى للعموم إلا هذا، وهو ظاهر قوي وإن كان أغفله الجميع فلم أر أحدًا تنبه له غير القرافي رَحِمَهُ اللهُ ولابد من أن لا يقال: بنو فلان كبني تميم مثلًا؛ فإن العموم هنا جاء من الجمع المضاف كما في نظائره والكلام إنما هو في اسم اطَّرد فيه أن يذكر بغير لفظ بني فلان، وقد سرد القرافي من هذا النوع نحو ثمانين قبيلة لا يقال فيها بنو فلان إلا شاذًّا نحو ربيعة ومضر وهمدان وخولان وخزاعة وحدوة ومهرة

---

(١) رواه أحمد (٢٢٢١٥)، والطبراني في الكبير (٨/ ٢٣٥) من حديث أبي أمامة بنحوه.

وكلب وثعلبة وغسان وقريش والأوس والخزرج وفزارة وثقيف ودوس ومن القبائل الكائنة بأرض المغرب صنهاجة وزنانة ودكالة وعمارة وهشكورة وما أشبه ذلك تركتُ تعداده اختصارًا، وكلُّ لفظٍ منها يفيد استيعاب جميع تلك القبيلة بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي وهو ظاهرٌ لا إنكار فيه، والله سبحانه أعلم.

فصلٌ

الذي تحصَّل من كلِّ ما تقدم أنه من صيغ العموم إمَّا لاتفاق القائلين به عليه، أو لظهوره في ذلك عدة ألفاظ نسردها هنا على حسب ما تقدم، وهي:

كل، وجميع، وأجمع، وجمعاء، وأجمعون، وجُمع، وكذلك ما يتبعها من أكتع وأبتع وأبصع وسائر ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة و«مَنِ» الشرطية والاستفهامية والموصولة، و«مَا» كذلك والمصدرية في بعض صورها والزمانية و«أي» كذلك أي في الشرط والاستفهام، وأيما ومتى ومتى ما وأين وأينما، وحيث وحيثما وكيف وكيفما، وإذا وإذا ما ومهما وأنَّى وأيَّان وإذ ما، وأيَّ حين، ومَهْمَنْ على رأي الكوفيين، وكيف في الاستفهام، والجمع المعرف تعريف جنس، والمضاف، واسم الجمع كذلك، واسم الجنس كذلك فيهما أيضًا، والذي، والتي، وتثنيتهما إذا كانا للجنس، وجمعهما، و«ذو» الطائية حيث يراد بها الجنس، وأولئك، وهؤلاء، والنكرة في النفي وما في معناه من الشرط والاستفهام، والفعل في ذلك أيضًا كما تقدم، وعوض، وقط، وأبدًا، ودائمًا، وسرمدًا، ومستمرًّا، ودهر الداهرين، والأسماء المعدودة كمثنى وثلاث ورباع على ما فيها من النَّظر، ومثل: صُمت شهرًا، وقُمت سنة، ومذ، ومنذ إذا كانا اسمين بمعنى المدة، وأسماء القبائل المذكورة آنفًا.

وما عدا ذلك فإمَّا لا يقتضي عمومًا أصلًا مثل عينه، ونفسه، وصيغ التثنية، وإمَّا في كونه منها نظرٌ أو ضعفٌ ظاهرٌ كالظروف المكانية، أو هو راجع إلى ما

سردناه كالصيغ المتفرعة عمَّا تقدم من اختلاف لغة أو تثنية أو جمع إلى غير ذلك، أو تكون مفيدة للعموم لكن لا بطريق الأصالة بل بالتضمُّن لصيغ النهي، وكذلك الأوامر إذا قيل بأنها للتكرار وأسماء الأفعال.

وقد قسَّم الإمام شهاب الدين القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ الطرق المفيدة للعموم إلى أنواع:

أحدها: ما كان بطريق المطابقة وهو الموضوع للعموم لغةً.

وثانيها: ما أفاده بطريق التضمن وهو ما ذكرناه آنفًا.

وثالثها: ما كان بطريق الالتزام وهو كلُّ لفظ له مفهوم موافقة أو مخالفة فإنه يدلُّ بطريق المفهوم على سلب حكم ذلك المنطوق عن كلِّ ما هو مغاير له على وجه الشمول، ولا يختلف القائلون بالمفهوم في هذا، وإنما نفى الغزالي عموم المفهوم لأنه لا يؤخذ من نفس اللفظ بل من لازمه فلا خلاف في نفس الأمر.

رابعها: أن يكون اللفظ غير دالٍّ على العموم فينضم إليه ما يفيده بوساطته، وذلك وجوه: منها الإجماع بأن يكون اللفظ استُعمل في مجازه دون الحقيقة وانعقد الإجماع على أن المجاز مرادٌ فيقع العموم في ذلك المجاز، وَمَثَّلَهُ بقوله ﷺ: «إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الكَبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ أَبَاهُ» ثم فسَّره بأنه «يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ ذَلِكَ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ»(١)، قال: فالإجماع على أن المراد بسبِّ الأب التَّسبُّبِ إلى سبِّه كما صرَّح به في الحديث فإن كان الإجماع وقع في تعميم صور المجاز فقريب وإلا فهو مأخوذ من أول الحديث في تعميم السبِّ ثم فسَّره بالتَّسبُّبِ إليه، ثم ذكر أمثلةً ووجوهًا أُخَر فيها نظرٌ، ولسنا بصدد ذكرها.

وخامسها: أن يكون المفيد للعموم النقل العرفي، إمَّا في المفردات كما تقدم من أسماء القبائل، أو في الْمُرَكَّبات كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ الآية [النساء ٢٣]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ الآية [المائدة ٣]

---

(١) رواه البخاري (٥٩٧٣)، ومسلم (٩٠) من حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو.

فإنَّ العرف قاضٍ بأنه لابد هنا من مقدَّرٍ فيضمر في كل ما هو المقصود منه فيقدَّر في الأولى: حرمت عليكم استمتاعات أمهاتكم، وفي الثاني: تناول الميتة والدم ولحم الخنزير، وكذلك قوله ﷺ: «**أَلَا إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا**»[١] فإنَّ هذه الأعيان لا توصف بالحرمة بل يقدر في كل منها ما هو المعهود منه، أو لفظ عام يشمل الثلاثة كالتناول ونحوه، وكلُّ مقدَّر منها يقتضي العموم، وذلك العموم اقتضاه العرف.

قلت: تقدم في كلام فخر الدين الرازي وغيره أن العموم هنا إنما هو من الدلالة العقلية لا من اللفظ ولا من العُرْفِ والأمر في ذلك قريب، وليس هذا من الصيغ اللفظية، وقد تقدم الكلام في عموم المقتضى وما يتعلق به، والله أعلم.

فَصْلٌ

هنا نوع آخر من صيغ العموم لم يتقدم وهو المشترك اللفظي إذا أطلق وتجرَّد عن القرائن المقتضية لقصره على أحد معنييه فإنه يُحمل على الجميع عند الشافعي رضي الله عنه وبعض وأصحابه، ويكون ظاهرًا في ذلك كاللفظ العام، ولابد من بَسْطِ الكلام على هذه المسألة لما فيها من الفائدة فنقول وبالله التوفيق: لا ريب في أنه يجوز إطلاق المشترك من مُتكلِّمَيْنِ يريد كل واحد منهما به معنى غير ما يريد به الآخر، وكذلك المتكلم الواحد في مرتين، ولهذا اعترضوا على من استدلَّ من الحنفية بأن المراد بالأقراء في آية العدة الحيض لقوله ﷺ للمستحاضة: «**دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ**»[٢] فإن لفظي المشترك هنا أحدهما وارد في الكتاب، والآخر في السنة فلا يلزم من إرادة أحد المعنيين في موضع إرادته في الآخر، ومحل النزاع

(١) رواه البخاري (٦٧)، ومسلم (١٦٧٩) من حديث أَبِي بَكْرَةَ.
(٢) رواه أبو داود (٢٨٠)، والنسائي (١/ ١٢١، ١٨٣)، وابن ماجه (٦٢٠)، والدارقطني (٨٢٢) من حديث فاطمة بنت حبيش.

في اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين فأكثر وكان الجمع بينهما ممكنًا ولم يكن ثَمَّ قرينة تصرفه إلى أحدهما أنه هل يُحْمل على الجميع أم لا؟ والاحتراز بإمكان الجمع عن مثل صيغة الأمر إذا قيل بأنها مشتركة بين الوجوب والندب والتهديد، فإنه لا يصح أن يُحمل على الجميع دفعة واحدة لِمَا بين الطلب والمنع الذي اقتضاه التهديد من التناقض.

وإذا تحرَّر ذلك فالذي ذهب إليه الإمام الشافعي وجماعة من أصحابه والقاضي أبو بكر بن الباقلاني وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المعتزلة أنه يجوز استعماله في الجميع، غير أن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ذهب إلى أنه يجب حَمله عند التجرُّد على جميع معانيه كاللفظ العام، والآخرون قالوا بجواز استعماله في ذلك ونقله القرافي عن مالك أيضًا، ويكون ذلك مجازًا حينئذٍ لا أنه حقيقة اللفظ فإنه لم يوضع إلا لكل واحد بمفرده وهذا اختيار ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما من المتأخرين، وإليه مال إمام الحرمين وأبو نصر بن القشيري أيضًا إذا اتصلت به قرينة تُشعر بذلك، وهذا كله مطرد في حمل اللفظ الوارد على حقيقته ومجازه عند قيام القرينة الدالَّة على ذلك، وكذلك الحمل على المجازات المتعددة عند قيام الدليل على نفي إرادة الحقيقة هذا ما أطلقه جمهور المصنفين.

وقال الأبياري في شرح «البرهان»: اللفظ الدالُّ على مسمَّيَين فصاعدًا إمَّا أن تستوي نسبته إليهما جميعًا فيكون مشتركًا، وإمَّا أن تتفاوت النسبة فهو الظاهر باعتبار معناه السابق والمؤول باعتبار المعنى الخفي، وقد اختلف الناس في القسمين فالشافعي يذهب إلى حمله على المعنيين ولم يفرق بين النسبة المستوية أو المختلفة ووافقه القاضي أبو بكر عند استواء النسبة فقال إنه يكون للعموم انتهى كلامه.

وذهب أبو حنيفة كما نقله عنه القرافي وأبو هاشم بن الجبائي والكرخي وأبو عبد الله البصري وآخرون إلى امتناع ذلك، وهو اختيار فخر الدين الرازي وكثير من أتباعه على أن فخر الدين قال في موضع من كتابه «المحصول» بما ذهب إليه الشافعي فإنه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن الفعل المضارع مشترك بين الحال والاستقبال، ثم ذهب في كتاب «الإجماع» بأن المضارع يُحمل عليهما وأن صيغته بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام، وذهب أبو الحسين البصري والإمام الغزالي إلى أن حمل المشترك على معنييه بإرادة المتكلم ذلك لا بحسب الوضع أي يكون ذلك استعمالًا جديدًا لا حقيقة ولا مجازًا إذ لو أراد ذلك على المجاز لم يبق فرق بين قولهم وقول من ذهب إلى ذلك من الأولين، والفرق بين الوضع والاستعمال والحمل ظاهر؛ فإنَّ الوضع هو جعل اللفظ دليلًا على المعنى وهو أمر متعلق بالواضع، وأمَّا الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم، والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه مشتملًا على المراد، وهذا من صفات السامع، وأمَّا الآمدي فإنه توقف في هذه المسألة كعادته.

ثم الجمهور على أنه لا فرق في ذلك بين حالة الإثبات والنفي ولا بين المفرد وغيره، ومنهم من جوَّز حمله على الجميع في حالة النفي دون الإثبات ومنهم مَن جَوَّز ذلك حالة الجمع وإن منعه في المفرد، وقد تقدم في الكلام على «كل» أنها تدل بطريقين:

أحدهما: الكل المجموعي. **والثاني**: الكل العددي.

فالأول كقولنا: كل أعضاء البدن إنسان ولا يصح ذلك بالمعنى الثاني وأن دلالة العموم إنما هي بالاعتبار الثاني وهو الكلية أي: كل فرد لا الكل، وقد ذكر

الأرموي في كتابه «التحصيل» أن محل النزاع بين الشافعي ومَن خالفه في حمل المشترك على معنييه إنما هو بالمعنى الثاني، وحكى الأصفهاني شارح «المحصول» أنه وجد الأرموي في مصنف آخر ذكر أن المراد بكلام الشافعي كل واحد من المعنيين، قال الأصفهاني: والأول هو الأظهر والأشبه بكلام الأئمة إذ صرَّحوا بأن المشترك عند الشافعي كالعام.

قلت: ولهذا ذكر المسألة كثير من المصنفين في مسائل العام كإمام الحرمين والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وقد استشكل القرافي القول بذلك لوجوه:

أحدها: إن مسمَّى العموم واحد والمشترك مسمَّياته متعددة.

والثاني: إن من شرط العموم أن تكون أفراده غير متناهية، والمشترك أفراده متناهية.

والثالث: إن فرض المسألة في لفظ وُضِعَ لكلِّ واحدٍ بخصوصه لا المشترك بين أفراد توصف بالكلية وإن كان اللفظ وُضِعَ للمجموع كان المسمَّى واحدًا بغير اشتراك والفرض أنه مشترك، ثم قال: ولعل الإمام الشافعي يريد بكونه حقيقة أنه في كل فرد على حياله لا في الجميع، فلمَّا كان مشتملًا على الحقيقة من حيث الجملة سمَّاه حقيقةً توسعًا ويكون مَدْركه في الحمل على التعميم الاحتياط لتحصيل مقصود المتكلم قطعًا.

قلت: ويؤيد هذا أن الأئمة لم يصرِّحوا عن الشافعي بأن المشترك من صيغ العموم بل يقولون بأنه يحمل عنده بطريق الظهور على جميع مدلولاته كالعام، ولو قيل بذلك فلا إشكال، وتكون ألفاظ العموم على قسمين: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلفها يتناول أشياء لا تشترك في معنى واحد يصلح أن يكون مدلول اللفظ، فتكون نسبة المشترك إلى مدلولاته جملة وأفرادًا كنسبة غيره من الألفاظ العامة إلى مدلولاتها كذلك وإن افترقا فيما ذكرنا، وقد صرَّح بهذا بعض

المصنفين ولكن الأظهر الأول وأن لا يكون المشترك معدودًا من صيغ العموم وإن كان يعطى حكمها في الشمول، ثم اعترض القرافي بأن أفراد المشترك متناهية يَرِدُ عليه في كل ما تقدمت الإشارة إليه من الألفاظ التي عدَّها من صيغ العموم وهي متناهية الأفراد كالمثنى ونحوه.

والكلام الآن فيما احتجَّ به لكل قول: وقد احتجَّ فخر الدين لعدم جواز ذلك بأنه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعًا لمعنيين على البدل أن يكون موضوعًا للأفراد على الجميع لا باعتبار الكلية ولا باعتبار الهيئة المجموعية فإن المغايرة بين هذه المفهومات الثلاثة معلومة؛ لأن النكرة من المتواطئ تدل على كل واحد من أفراد ما صدق عليه على وجه البدل فقط، والعام يدل على كل واحد من الأفراد الداخلة تحته لا بطريق البدلية ولا بحسب الهيئة الاجتماعية، وأسماء العدد كالعشرة والعشرين ومثل الرهط والقوم تدلُّ على مسمَّياتها باعتبار مجموعية أجزائها دون اعتبار كل واحد منها ودون اعتبار الزيادة والنقصان وحينئذٍ نقول: الواضع إذا وضع لفظًا لمفهومين على الانفراد فإمَّا أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعها أو ما وضعه له، فإن كان الثاني فاستعماله لإفادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضعه له الواضع، وإن كان الأول فإمَّا أن يستعمل لإفادة المجموع فقط أو لإفادته مع إفادة الأفراد، فعلى التقدير الأول لا يكون اللفظ مفيدًا إلا لأحد مفهوماته؛ لأن الواضع وَضَعَهُ بإزاء أمور ثلاثة على البدل وأحدها يكون ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالًا في كل مفهوماته، وعلى التقدير الثاني يلزم التناقض؛ لأن إفادته للمجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما وإفادته للمفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وذلك جمع بين النقيضين وهو محال، قال: فثبت أن اللفظ المشترك من حيث أنه مشترك لا يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على سبيل الجمع.

وأجيب عن ذلك بوجوه:

أحدها: إن هذا مبنيٌّ على أن الاسم المشترك موضوع لأحد مسمَّياته على سبيل البدل حقيقة وهو ممنوع عند الشافعي والقاضي أبي بكر بل هو حقيقة في المجموع أو في كل فرد كسائر الألفاظ العامة وإن كان النزاع في أنه يتناول شيئًا لا يشترك في معنى واحد يصلح أن يكون مدلولًا للَّفظ كما تقدم وهذا إنما يقتصر به على أحد مسمَّياته عند قيام القرينة كسائر الأدلة المخصصة.

وثانيها: أن هذا التقسيم إنما يبقى بتقدير صحته حمل اللفظ المشترك على المجموع من حيث هو مجموع، وليس ذلك محل النزاع بل دلالته عند الشافعي ومن وافقه إنما هي على كل فرد فرد كدلالة العام.

وثالثها: إن هذا التقسيم إن كان بالنسبة إلى الوضع على وجه الحقيقة فلا يلزم من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه بطَريق المجاز، وإن عنى بالوضع المجموع ما يعمُّ الحقيقة والمجاز فهو ممنوع فإنه لا يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع على وجهٍ واحد لجواز أن يكون صدقه بطريق استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه.

ورابعها: إن الأفراد إذا كانت داخلة في مسمَّى اللفظ فدلالته عليها ليست دلالة خارجية عن اللفظ بل هي دلالة على ما هو مندرج تحته واستعماله فيها ليس خارجًا عمَّا وضع له، واحتجَّ الإمام الشافعي ومن وافقه بالنقل والمعنى: أما النقل فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ الآية [الأحزاب ٥٦] ولفظ الصلاة مشترك؛ لأنه من الله تعالى بمعنى المغفرة أو الرحمة أو الثناء على اختلاف أقوال المفسرين فيها، ومن الملائكة الدعاء لا يختلفون فيه، ويدلُّ عليه قوله ﷺ في حقِّ من جلس ينتظر الصلاة إلا لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تُصَلِّي عَلَيْهِ مَا دَامَ

فِي مُصَلَّاهُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ[(١)]، ففسَّر صلاة الملائكة بالدعاء ولا يقال: تفسير الصلاة من الله بمعنى الرحمة يقتضي المجاز لا الحقيقة؛ لأن أصل الرحمة هي الرقة وذلك مستحيل في حقِّ الله تعالى فهي مجاز عن إحسانه؛ لأنَّا نقول لا تنفكُّ الرحمة عن أن تكون من صفات الذات إن فُسِّرَتْ بإرادة الإحسان أو من صفات الفعل إن فُسِّرَتْ بالإحسان نفسه وإطلاقها في كلٍّ منهما على وجه الحقيقة، ولا ينافي ذلك أن يكون أصل اشتقاقها من الرقة؛ لأن المراد بها الغاية المترتبة على الرقة لا المبادئ، وإذا كان لفظ الصلاة مشتركًا بالنسبة إلى صلاة الله تعالى وصلاة الملائكة وقد أسند إليهما بلفظٍ واحدٍ فقد استعمل اللفظ المشترك في كِلا معنييه وهو المطلوب، والأصل في الإطلاق الحقيقة فمن ادَّعى أن ذلك على وجه المجاز فعليه البيان والدليل، واعترض المانعون لذلك بوجوه:

أحدها: إن إطلاق الصلاة على المعنيين إنما هو بالاشتراك المعنوي لا بالاشتراك اللفظي والقدر المشترك بينهما هو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمته والعناية من الله تعالى ما تقدم، ومن الملائكة طلب ذلك، ومنهم من عبَّر عن القَدْر المشترك بالإحسان وَرَدِّ الصلاة إليه.

وثانيها: إن الصلاة مسندة إلى ضمير فاعلين مختلفين فهما كالمتعددين لتعدد فاعليهما فيجوز أن يراد بكل منهما معنى غير الآخر ولا يلزم صحة إرادتهما منه عند التكلم به مرة واحدة.

وثالثها: إنه يُقدَّر فيه فعل محذوف لدلالة ما يقارنه عليه فكأنه قيل: الله يصلي والملائكة يصلون كما في قولهم:

عَلَفْتُهَا تِبْنًا وَمَاءً بَارِدًا ....(٢)

---

(١) رواه البخاري (٤٤٥)، ومسلم (٦٤٩) من حديث أبي هريرة.

(٢) صدر بيت من الرجز، بلا نسبة في خزانة الأدب ٢/ ٢٣١، الصحاح ١/ ٣١٩، اللسان ٢/ ٢٨٧.

وَرَأَيْتُ زَوْجَكِ فِي الْوَغَى مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحَا[١]

أي علفتها تبنًا، وسقيتها ماءً باردًا، ومتقلدًا سيفًا ومعتقلًا رمحًا.

ورابعها: إنه يجوز أن يكون موضوعًا لذينك المفهومين على الجمع كما هو موضوع لهما على البدل، فاستعماله في المجموع على هذا التقدير استعمال في أحد مفهوماته لا في كلها.

وخامسها: إنه لو سلم نفي ذلك فلا نسلِّم أن استعماله فيهما بطريق الحقيقة؛ لأن حقيقة المشترك ما يسبق أحد مفهوميه على البدل إلى الفهم، فإذا أطلق عليهما جميعًا كان ذلك بطريق المجاز.

والجواب عن الأول: إن الاعتناء المذكور غير متبادر إلى الفهم ولا اللفظ ظاهر فيه، والحمل على الإحسان غير جيد؛ إذ لا يليق بمنصب النبي ﷺ أن يفسر صلاة الملائكة عليه بالإحسان إليه فالأَوْلَى تفسير الصلاة بما يتبادر إلى الفهم وما يليق بمنصبه ﷺ لاسيما والمنقول عن ابن عباس وأئمة التفسير المتقدمين تفسير الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة أو المغفرة، ومن الملائكة بمعنى الاستغفار والدعاء.

وعن الثاني بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعًا وإنما تعدَّد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد، وهو عين الدعوى وإقامة الضمير المسند إليه مقام لفظين على خلاف الأصل، وكذلك تقدير الإضمار فيه أيضًا، ودعوى المجاز في كلٍّ منهما على خلاف الأصل، وكذلك الوجه الرابع لأن تكثير الاشتراك على خلاف الأصل، وقد ثبت أن اللفظ مشترك بين ذينك المفرَدين فجعله مشتركًا بينهما وبين المجموع على خلاف الأصل من غير حاجة تدعو إلى ذلك.

وقولهم: «إن المشترك يسبق أحد معنييه إلى الفهم على البدل» هو عين

---

(١) البيت من الكامل، بلا نسبة في الزاهر في معاني كلمات الناس ١/ ٥٢.

المتنازع فيه، وهو ممنوع لأن المشترك هو الموضوع لحقيقتين مختلفتين فأكثر على السواء وضعًا أولًا ولا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة، فإمَّا أن يقال: يُحمل على الجميع عند تجرده عن القرائن كما هو مذهب الشافعي، أو يقال: يكون مجملًا لا يدلُّ على شيء إلا إذا قام عليه دليلٌ ولا يخفى أن الحمل على الجميع أَوْلَى لزيادة الفائدة وما في ذلك من الاحتياط، وحذرًا من الإجمال وتعطيل دلالة اللفظ فإنه أقوى المحذورات وهذا هو المعنى المشار إليه فيما تقدم، وقد نصَّ سيبويه على أن قول القائل: «ويل لفلان» خبر ودعاء فجعل اللفظ الواحد محمولًا على كِلا معنييه اللذين هو مشترك بينهما، وقوله في مثل هذا حُجَّةٌ، واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج ١٨] ووجه الدلالة منه أن السجود استُعمل هنا في معنيين:

أحدهما: الخضوع القهري والخشوع، وهذا هو المراد بالشمس والقمر وما بعدهما.

وثانيهما: مباشرة الأرض بالجبهة، وهو المراد بكثير من الناس؛ إذ لو أريد الخضوع القهري لم يكن للتخصيص بكثير من الناس فائدة، فإن كان السجود مشتركًا بينهما اشتراكًا لفظيًّا فهو كالآية المتقدمة وإن كان حقيقة في وضع الجبهة مجازًا في الآخر كان فيه الدليل على الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد.

واعترض المانعون عليه بنحو ما تقدم من ردِّ السجود إلى معنى متواطئ يشترك الكل فيه، وقد عرف جوابه مما ذكرنا من التخصيص بكثير من الناس؛ لأن المراد بهم المؤمنون الذين يباشرون السجود، وذلك مختلف في الجبال والشجر والدواب وما ذُكِرَ معها، وقالوا أيضًا: حرف العطف بمثابة تكرير العامل فكأنه قيل: يسجد له من في السماوات ويسجد له من في الأرض إلى آخر الآية، ولا يلزم

من ذلك إعمال اللفظ في معنييه بلفظة واحدة، وهذا على قول من يقول أن العامل مقدَّر بعد العاطف وهو مرجوح عند أئمة العربية؛ لأن التقدير على خلاف الأصل، والأقوى الذي قاله المحققون: إن العامل في المعطوف هو العامل الأول بواسطة حرف العطف ومنهم من يقول: العامل هو حرف العطف، وعلى هذين القولين فالفعل مُستعمَلٌ في كِلا المعنيين، وفي هذه المسألة مباحث كثيرة يطول بها الكلام.

فأما التفرقة بين المفرد والمجموع فالأكثر على عدم ذلك؛ لأن الجمع لا يفيد التعدد إلَّا للمعنى المستفاد من المفرد فما أفاده المفرد أفاده الجمع، والذين جوَّزوا ذلك في الجمع دون المفرد قالوا: لا معنى لقول القائل: اعتدِّي بالأقراء إلا أنه اعتدِّي بقُرء وقُرءٍ، فإذا جاز أن يراد بكل مرة معنى جاز أيضًا أن يراد بالجمع كل تلك المفهومات لأنه بمعناه، وهذا ممنوعٌ إذ المفهوم من الجمع هو المفهوم من المفرد بعينه، ومقتضى ما قالوه أن يكون بعض تلك الأقراء طهرًا وبعضها حيضًا كما لو قال: «بقُرء وقُرءٍ» وأراد بكلِّ لفظ واحدًا منها، فأمَّا إرادتهما معًا فذلك مبنيٌّ على جوازه في المفرد، والخلاف في النفي أقوى منه فإنه إذا قال: «لا تعتدِّي بقُرء» واللفظ مشترك بين الطهر والحيض؛ فلابد من نفي كل واحد منهما لأن نفيه مطلقًا يستلزم نفي ما يصدق عليه وإلا لم يكن منفيًّا مطلقًا، وهذا كما تقدم في عموم النكرة في سياق النفي وهو ظاهر.

تتميم: وافق ابن حزم الظاهري الإمام الشافعي في وجوب حمل المشترك عند التجرُّد عن القرائن على جميع معانيه كاللفظ العام، واستدلَّ بما أشرنا إليه أنه لابد من إعمال اللفظ؛ لأن التوقف والقول بالإجمال يؤدِّي إلى تعطيل دلالة اللفظ قال: وذلك في مثل لفظ الشارع ما له أمد؛ لأن الفرض خُلوُّه عن القرائن المخصصة لبعض محامله وحمله على واحد منها، والحالة ما ذُكر ترجيح من

غير مرجح فلزم حمله على الجميع وهو المطلوب هذا خلاصة ما ذكره بغير هذه العبارة، وهذه المسألة وإن نسبت إلى الإمام الشافعي فالتفريع عليها في الفروع المذهبية قليل.

ومنها لو وقف على مواليه وله موالٍ من أعلى وموالٍ من أسفل ففيها أربعة أوجه: أصحها عند صاحب «التنبيه» والنووي وغيرهما أنه يصرف إلى الجميع إعمالًا للَّفظ المشترك في جميع محامله؛ لأن اسم المولى مشترك بين الْمُعتق والعَتيق ومن يتعلق بهما من العصبات، وحكاه الرافعي عن أبي حنيفة، وهذا يقتضي أن يحمل المشترك على كِلا معنييه كمذهبنا، لكن الذي رأيته لأصحابه التصريح عنه بأنه لا يُحمل إلَّا على واحد، ورجَّح الغزالي من أصحابنا القول بأنه يبطل الوقف لما فيه من الإبهام والإجمال وامتناع حمل اللفظ الواحد على المعنيين المختلفين.

والوجهان الآخران أحدهما يختص به الموالي من أعلى لقرينة أنه أنعم عليه بالإعتاق فهو أحق بالمكافأة، والآخر أنه يختص به الموالي من أسفل لقرينة اطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء، وذكر محمد بن يحيى تلميذ الغزالي في كتابه «المحيط» فيما لو قال: «وَقَفْتُ على مولاي» بصيغة الإفراد وله واحد من أعلى وواحد من أسفل: إنه لا يجيء فيه إلا البُطلان للإجمال أو الصحة، ويُحمل على الأعلى قال: ولا وجه للجمع في هذه الصورة وهذا منه يقتضي التفرقة بين المفرد والجمع، وأن القول بالتعميم إنما يجيء في حالة الجمع.

ومن مسائل الجمع بين الحقيقة والمجاز ما إذا حلف لا يبيع ولا يشتري مثلًا وكان ممن لا يتولى ذلك بنفسه لكونه أميرًا ونحو ذلك أو كان مما لا يعتاد الحالف فعله ولا يجيء منه كالبناء والتطيين مثلًا فوكَّل غيره فيه حتى فعله بإذنه فالراجح عند أصحابنا أنه لا يحنث حملًا للَّفظ على حقيقته، وفي المذهب قول

حكاه الربيع: إنه يحنث إذا فعله غيره بإذنه كما لو باشره وهو مذهب مالك، ففي هذا إعمال للحقيقة والمجاز جميعًا، وقالت الحنفية: لا يحنث إذا باشره بنفسه بل إذا وكَّل فيه ففعله ذاك بإذنه؛ لأن الحقيقة في مثله تعذرت فانصرف اللفظ إلى المجاز فقط.

وذكر أصحابنا فيما لو حلف ألَّا يتزوج فوكَّل غيره أنه هل يحنث بفعل الوكيل؟ وجهين وعلى الوجه الذي يقول بالحنث يكون جمعًا بين الحقيقة والمجاز أيضًا.

وقد قال الإمام الشافعي في مفاوضة جرت له في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾، وقد قيل له: قد يراد بالملامسة المواقعة فقال: احمله على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازًا حكاه عنه إمام الحرمين في «البرهان»[1].

ومنها أن اسم الولد ينطلق حقيقة على ولد الإنسان من غير واسطة، وإطلاقه على ولد الولد بطريق المجاز فلو وقف على ولده فيه وجهان لأصحابنا:

أصحهما وبه قال أبو حنيفة: إنه يختص بالبطن الأعلى ولا يدخل فيه الأحفاد إعمالًا لحقيقة اللفظ وحدها.

والثاني: إنهم يدخلون أيضًا وهو جمع بين الحقيقة والمجاز، وقد وافقه الحنفية في صورة خاصة وهو ما إذا استأمن الحربي على نفسه مع أولاده؛ فإن الأحفاد يدخلون فيه أيضًا بخلاف الوقف والوصية وذلك لقرينة الأمان المقتضي لحقن الدم، فقد سلموا أن عند قيام القرينة يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه جميعًا، وكذلك قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن أيضًا فيمن قال: «للهِ عليَّ صوم رجب» ناويًا به اليمين: إنه نذر ويمين وهو جمع بين معنيين إمَّا على وجه الاشتراك أو الحقيقة والمجاز.

---

(١) «البرهان» (١/ ١٢١).

وقالوا أيضًا فيمن حلف لا يدخل دار زيد أنه يعم ما يملكه وما يسكنه أيضًا بإجازة أو إعارة ونحو ذلك، ولا ريب في أن ذلك مجاز، وأصحابنا قصروا اللفظ على حقيقته فلم يُحَنِّثوه إلا بما كان يملكه، نعم لو قال: «مسكن فلان» فدخل داره التي يملكها ولا يسكنها، ففيه ثلاثة أوجه:

أصحها: لا يحنث نظرًا إلى حقيقة اللفظ فقط. **والثاني**: يحنث؛ لأنه المستحق لسكناها. **والثالث**: إن سكنها يومًا ما قَبْلَ ذلك حنث.

ففي هذين الوجهين أعمل حقيقة اللفظ ومجازه جميعًا.

ولو حلف لا يكلم فلانًا فكَاتَبَهُ أو رَاسَلَهُ لم يحنث على الصحيح من مذهبنا، وفيه قول قديم: إنه يحنث، وبه قال مالك وأحمد لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى ٥١] فاستثنى الرسالة من الكلام والجمهور قالوا: إن هذا الاستثناء منقطع فالقول بالحنث فيه جمعٌ بين الحقيقة والمجاز، والله سبحانه أعلم.

فصلٌ

أُلْحِقَ بصيغ العموم في اقتضاء الشمول موضع نختم الكتاب به إن شاء الله وهو ترك الاستفصال وهي مسألة مهمة لم أَرَ مَنْ بَسَطَ الكلام عليها وأعطاها حقها من الشواهد الفارقة بينها وبين قضايا الأحوال وتلتبس كثيرًا فنذكرها لتمام الفائدة، وبالله التوفيق.

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال، وَمَثَّلَ ذلك إمام الحرمين[1] بقصة غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ وأنه أسلم على عشر نسوةٍ فقال له النَّبِيُّ ﷺ: «**أَمْسِكْ أَرْبَعًا**

(١) «البرهان» (١/ ١٢٢).

وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»[١] فاحتجَّ الشافعي بذلك على أنه لا فرق بين أن يقع العقد عليهن دفعةً واحدة أو مرتبًا كما هو مذهبه، وأبو حنيفة يقول: إنما يجيء التخيير إذا وقع العقد عليهن في وقت واحد، أمَّا إذا وقع مرتبًا فإن عَقْدَ الأربع الأُوَل يصحُّ ويبطلُ ما بعده كما لو عقد عليهن في الإسلام فيتأول الحديث على ذلك، واعتمد الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الواقعة لِمَّا كانت تحتمل أن يكون العقد وقع مترتبًا وأن يكون وقع دفعة واحدة ولم يفصل النَّبِيُّ ﷺ بين الحالتين ولا سأله عن كيفية وقوعه بل أمره بإمساك أربع منهن دلَّ تركُ الاستفصال على أنه لا فرق بين الأمرين وكان ذلك نازلًا منزلة اللَّفظ الذي يعمُّها إذ لو كان الحكم خاصًّا بإحدى الصورتين لكان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثم اعترض إمام الحرمين[٢] وغيره على هذا المثال بأنه يحتمل أن يكون النَّبِيُّ ﷺ علم أن الواقع منه عقده عليهن دفعة واحدة فنزل جوابه على ما عرف منه لَمَّا كان منطبقًا على وفق الحادثة كما يجري كثير من الفتاوى على مثل ذلك، ومثل هذا الاحتمال يمنع التعميم، فإن تحقق في قضية مثلها استبهام الحال على الشارع ﷺ وصحَّ أنه أرسل جوابه من غير تفصيلٍ، فهذا لا محالة يقتضي جريان الحكم على التفاصيل واسترساله على الأحوال كلِّها.

واعترض القرافي على أصل القاعدة بما نُقِلَ عن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أيضًا أن قضايا الأحوال إذا تطرَّق إليها الاحتمالُ كساها ثوبَ الإجمال وسقط بها الاستدلال، قال: وسألت بعض فضلاء الشافعية عن ذلك فقال: يُحتمل أن يكون للشافعي قولان في هذه المسألة، ثم جمع القرافي بينهما بما سيأتي ذِكره ونحن

---

(١) رواه الشافعي (ص٢٧٤)، وابن حبان (٤١٥٧) واللفظ لهما، والترمذي (١١٢٨)، وابن ماجه (١٩٥٣) من حديث ابن عمر.

(٢) «البرهان» (١/ ١٢٢).

نفصل عن هذين الاعتراضين إن شاء الله تعالى:

أما الأول فقال الإمام أبو المظفر ابن السمعاني: احتمال معرفة النبي ﷺ بكيفية وقوع العقد بين غيلان بن سلمة- وهو رجل من ثقيف وَفَدَ على النبي ﷺ، وزوجاتِهِ في نهاية البُعْدِ، ونحن إنما ندَّعي العموم في كل ما يظهر فيه استبهام الحال ويظهر من الشارع إطلاق الجواب فلابد أن يكون الجواب مسترسلًا على الأحوال كلها[١].

قلت: فإذا انضمَّ إلى قصة غيلان هذا مثلها يتعذر ذلك الاحتمال أو يمتنع، فحديث غيلان هذا أخرجه الترمذي من طريق مَعْمَرٍ، عن الزُّهري، عن سالم، عن أبيه رضي الله عنه أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ أَسْلَمَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَخْتَارَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَيَتْرُكَ سَائِرَهُنَّ[٢]، وصححه ابن حبان في كتابه «التقاسيم»[٣] والحاكم في «مستدركه»[٤] وفي إسناده اختلاف كثير ذكرتُهُ في كتاب «برهان التيسير»[٥].

وروى أبو داود في «سننه» من حديث هشيم، عن ابن أبي ليلى عن حُمَيْضَةَ بْنِ الشَّمَرْدَلِ، عن قيس بن الحارث رضي الله عنه أَنَّهُ أَسْلَمَ وَعِنْدَهُ ثَمَانِ نِسْوَةٍ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَخْتَارَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا[٦]. وإسناده حسنٌ وله سندٌ آخر يقوى به.

وأخرج البيهقي في «سننه» من حديث آدم بن أبي إياس، عن وَرْقَاءَ، عن سُلَيْمَانَ الشَّيْبَانِيِّ، عن محمد بن عبد الله الثَّقَفِيِّ، عن عُرْوَةَ بن مسعود رضي الله عنه قال:

---

(١) «قواطع الأدلة» (١/ ٢٢٦).

(٢) «جامع الترمذي» (١١٢٨).

(٣) «صحيح ابن حبان» (٤١٥٨).

(٤) «المستدرك» (٢/ ٢١٠).

(٥) وهو كتاب برهان التيسير في عنوان التفسير. لم يطبع ولم أقف عليه مخطوطًا.

(٦) «سنن أبي داود» (٢٢٤٢).

أَسْلَمْتُ وَتَحْتِى عَشْرُ نِسْوَةٍ أَرْبَعٌ مِنْهُنَّ مِنْ قُرَيْشٍ إِحْدَاهُنَّ بِنْتُ أَبِى سُفْيَانَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اخْتَرْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَخَلِّ سَائِرَهُنَّ» قَالَ: فَاخْتَرْتُ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ ابْنَةُ أَبِى سُفْيَانَ[١]. ورجال هذا الحديث ثقات إلَّا أنَّ فيه إرسالًا.

وروى الإمام الشافعيُّ بسنده عَنْ عَوْفِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ نَوْفَلِ بْنِ مُعَاوِيَةَ رضي الله عنه قَالَ: أَسْلَمْتُ وَتَحْتِي خَمْسُ نِسْوَةٍ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «فَارِقْ وَاحِدَةً وَأَمْسِكْ أَرْبَعًا» قَالَ: فَعَمَدْتُ إِلَى أَقْدَمِهِنَّ عِنْدِي عَاقِرٍ مُنْذُ سِتِّينَ سَنَةً فَفَارَقْتُهَا[٢].

فهذه وقائع متعددة تفيد بمجموعها ما يقرب من القطع بأنَّ النَّبِيَّ ﷺ رتب الحكم سواء كان العقد على الزوجات دفعة أو مرتبًا، وكونه ﷺ علم بكيفيته بعيدٌ لا وجه لاحتماله إذ يبعد في العادة أن يكون كل من هؤلاء الأربعة عقد على جميع زوجاته دفعة واحدة لاسيما مع تصريح هذا الحديث الآخر بأنه وقع مترتبًا بقوله: «أَقْدَمِهِنَّ عِنْدِي» وستأتي وقائع أُخَر من أمثلة ترك الاستفصال إن شاء الله تعالى.

وقد قسم الأبياري هذا إلى أقسام:

أحدها: أن يتبين اطِّلَاعُ النَّبِيِّ ﷺ على خصوص الواقعة فلا ريب في أنها لا يثبت فيها مقتضى العموم.

وثانيها: ألَّا يثبت بطريقٍ ما استبهام كيفية القصة على النبي ﷺ وهي تنقسم إلى أقسام والحُكم قد يختلف بحسبها فَيُنَزَّلُ إِطْلَاقُهُ الْجَوَابَ فيها منزلة اللفظ الذي يعمُّ تلك الأقسام؛ لأنه لو كان الحكم يختلف باختلاف الأحوال حتى يثبت تارة ولا يثبت أخرى لما صحَّ لِمَنْ التبس عليه الحال أن يطلق الحكم؛ لاحتمال أن تكون تلك الحالة واقعة على وجه لا يستقر معها الحكم فلابد من التعميم على هذا التقدير بالإضافة إلى جميع الأحوال وفي كلامه ما يقتضي نفي الخلاف

---

(١) «السنن الكبير» (٧/ ١٨٤).

(٢) «مسند الشافعي» (ص٢٧٤).

في هذه الصورة.

وثالثها: أن يَسْأَلَ عن الواقعة باعتبار دخولها الْوُجُودَ لا باعتبار وقوعها كما إذا سُئِلَ عَمَّنْ جَامَعَ في نهار رمضان فيقول: عليه كذا، فهذا أيضًا يقتضي استرسال الحكم على جميع الأحوال؛ لأنها لَمَّا سئل عنها على الإبهام ولم يفصل الجواب كان عمومه مُسترسلًا على كل أحواله.

ورابعها: أن تكون الواقعة المسئول عنها حاصلة في الوجود، وَيُطْلَقُ السؤال عنها فَيُجِيبُ أيضًا كذلك، قال: فالالتفات إلى القيد الْوُجُودِيِّ يمنع القضاء على الأحوال كلها والالتفات إلى الإطلاق في السؤال يقتضي استواء الأحوال في غَرَضِ المجيب، فَالْتَفَتَ الشافعي إلى هذا الوجه وهو أقرب إلى مقصود الإرشاد وإزالة الإشكال خُصُوصِ تمام البيان، وأبو حنيفة نظر إلى احتمال خصوص الواقعة؛ لأنها لم تقع في الوجود إلا خاصة فقال: احْتِمَالُ عِلْمِ الشَّارِعِ بِهَا يَمْنَعُ التَّعْمِيمَ(١).

قلت: وقد اعتبر أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ ترك الاستفصال في بعض الصور فإن أصحابه استدلوا لاعتبار العادة في أيام الحيض للمستحاضة بحديث أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تُهَرَاقُ الدَّمَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَاسْتَفْتَتْه لَهَا أُمُّ سَلَمَةَ فَقَالَ: «**لِتَنْظُرْ عَدَدَ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا الَّذِي أَصَابَهَا، فَلْتَتْرُكِ الصَّلَاةَ قَدْرَ ذَلِكَ مِنَ الشَّهْرِ، فَإِذَا خَلَّفَتْ ذَلِكَ فَلْتَغْتَسِلْ**»(٢).

قالوا: فأطلق الجواب باعتبار العادة من غير استفصال عن أحوال الدم من سوادٍ وحمرةٍ وغير ذلك، فدلَّ هذا على اعتبار العادة مطلقًا وتقديمه على التمييز.

وأصحابنا استدلُّوا بحديث فاطمة بنت أبي حبيش أن النَّبِيَّ ﷺ قال لها: «إِنَّ

---

(١) ينظر «البحر المحيط» (٤/ ٢٠٥-٢٠٦).

(٢) رواه النسائي (١/ ١١٩، ١٨٢).

دَمَ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، وَإِذَا كَانَ الْآخَرُ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي»[١] فأطلق اعتبار التمييز من غير استفصالٍ لها هل هي ذاكرة لعادتها أم لا، ولتتمة الكلام على هذين الحديثين موضع غير هذا.

وكذلك احتجَّ المالكية لتحتم قتل المتعرض إلى الجناب الشريف النبوي عليه الصلاة والسلام بقصَّة الأعمى الذي كَانَتْ لَهُ أُمُّ وَلَدٍ تَقَعُ فيه ﷺ، وأنها وَقَعَتْ فِيهِ ليلة فقام إليها فقتلها، ولما أصبح ذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال: **«أَلَا اشْهَدُوا أَنَّ دَمَهَا هَدَرٌ»**[٢].

واحتجَّ به أحمد بن حنبل أيضًا، وإنما يتم الاستدلال به بناءً على ترك الاستفصال من النبي ﷺ لسيدها هل استتابها فتابت أم لا؟ فيكون ذلك مقتضيًا لعموم جواز قتلها في كل الأحوال ومنها إذا تابت وأنه لا ينفعها ذلك، فالقول بترك الاستفصال متفقٌ عليه في الجملة وإن خالف بعضهم في صُور منه فذلك لوجود معارض راجح في نظر المخالف، ومِمَّا يدلُّ على اعتباره حديث سعد رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ، فَقَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ: **«أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟»** قَالُوا: نَعَمْ، فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ[٣]. صحَّحه الترمذي وغيره.

فلمَّا كان الحكم ليس على العموم بل هو مختص ببعض الأحوال استفصل ﷺ عن ذلك ولو كان النهي شاملًا لهما لم يستفصل فدلَّ على أن ترك الاستفصال فيما هذا شأنه نازِل مَنزلة العموم حتى إنه إذا وجد معارض له أخص منه خُصَّ به وجمع بينهما بذلك، مثاله: حديث المرأة التي جاءت بابنها وقد

---

(١) رواه أبو داود (٢٨٦)، والنسائي (١/ ١٢٣، ١٨٥)، وابن ماجه (٦٢٠)، والدارقطني (٧٨٩-٧٩٢) وعندهم: فتوضئي وصلي.

(٢) رواه أبو داود (٤٣٦١)، والنسائي (٧/ ١٠١).

(٣) رواه أبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي (٧/ ٢٦٨)، وابن ماجه (٢٢٦٤). وقال الترمذي: حسن صحيح.

طلَّقها زوجها فقالت: إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً وَحِجْرِي لَهُ حِوَاءً وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَأَرَادَ أَنْ يأخذه مِنِّي. فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: «**أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي**»[١]. ولم يفصل بين سنٍّ وسنٍّ، ثم ثبت في حديثٍ آخر أنَّ امرأة وزوجها اختصما إلى رسول الله ﷺ في ابن مميزٍ بينهما بعدما طلَّقها، وأن النبيَّ ﷺ خيَّره بينهما فاختار أمه فانطلقت به[٢]. فكان هذا مخصِّصًا لعموم ترك الاستفصال الذي في الحديث الأول بحالة التمييز.

وعكسه أن ترك الاستفصال أخص من عموم آخر فيخص به وإن كان عامًّا كحديث عائشة وابن عباس أن رجلًا قال للنبي ﷺ: إِنَّ أُمِّي تُوُفِّيَتْ أَيَنْفَعُهَا إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا؟ قَالَ: «**نَعَمْ**»[٣]. ولم يفصل بين أن تكون أوصت بذلك أم لا، فهذا وإن كان عامًّا بالنسبة إلى هاتين الحالتين فإنه يخصص عموم الحصر الذي في قوله ﷺ «**إِذَا مَاتَ الْمَيِّتُ انْقطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ...**» الحديث[٤]؛ لأنَّ الصدقة الجارية المذكورة فيه هي ما كان من عمل الميت وثبوت النفع في الحديث الأول غير هذه الثلاثة فيخص به ذلك العموم، وقد طرد الشيخ تقي الدين القشيري رَحِمَهُ ٱللَّهُ قاعدة ترك الاستفصال في حالة التقرير من النَّبيِّ ﷺ لأنه في الدلالة قائم مقام اللفظ، ومن أمثلة حديث «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ**»[٥] فإنَّ السَّائل قال للنَّبِيِّ ﷺ: إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا...

---

(١) رواه أبو داود (٢٢٧٦) من حديث عبد الله بن عمرو.

(٢) رواه أبو داود (٢٢٧٧)، والترمذي مختصرًا (١٣٥٧)، والنسائي (٦/ ١٨٥)، وابن ماجه (٢٣٥١). وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) رواه البخاري (١٣٨٨، ٢٧٧٠) من حديثهما، ومسلم (١٠٠٤) من حديث عائشة.

(٤) رواه مسلم (١٦٣١) من حديث أبي هريرة بلفظ: إذا مات الإنسان...

(٥) رواه أبو داود (٨٣)، والترمذي (٦٩)، والنسائي (١/ ٥٠، ١٧٦)، وابن ماجه (٣٨٦) من حديث أبي هريرة وقال الترمذي: حسن صحيح.

الحديث، فاستدلَّ به على أن إعداد الماء الكافي للطهارة بعد دخول الوقت مع القدرة عليه غير لازم، لأنهم أخبروا أنهم يحملون القليل من الماء وهوَ كالعام في حالات حملهم بالنسبة إلى القدرة عليه أو العجز عنه لضيق مراكبهم وغير ذلك وبالنسبة إلى ما قبل الوقت وما بعده أيضًا، وقد أقره النبي ﷺ ولم ينكر عليه، فيكون ذلك دالًّا على جوازه في هذه الأحوال كما يدل عليه اللَّفظ الوارد في الأمثلة المتقدمة مع ترك الاستفصال، والله أعلم.

وأما الاعتراض الثاني: فقد جمع القرافي بين الكلامين المنقولين عن الإمام الشافعي بطريقين:

أحدهما: أن مراده بالاحتمال المانع من الاستدلال الاحتمال الْمُسَاوِي أو القريب من المساواة، والمراد بالاحتمال الذي لا يقدح الاحتمال المرجوح فإنه لا عبرة به ولا يقدح في صحَّة الدلالة فلا يصير اللَّفظ به مجملًا إجماعًا؛ لأن الظواهر كلها كذلك لا تخلو عن احتمال لكنه لما كان مرجوحًا لم يقدح في دلالتها.

والطريق الثاني: إن الاحتمال تارة يكون في دليل الحكم وتارة يكون في محل الحكم، فالأول هو الذي يسقط الاستدلال به دون الثاني، ومَثَّل الأول بقوله ﷺ: «**فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُونُ العُشْرُ..**»[1] الحديث، قال: فإنه يحتمل أن يكون سِيقَ لوجوب الزكاة في كلِّ شيء حتى الخضراوات كما يقول أبو حنيفة، ويكون العموم مقصودًا له؛ لأنه ﷺ نَطَقَ بِلَفْظٍ دَالٍّ عليه وهو «ما» ويحتمل أنه لم يقصده؛ لأن القاعدة أنه إذا خرج اللفظ لبيان مَعْنًى لا يحتج به في غيره، وهذا الكلام إنما سِيقَ لبيان المقدار الواجب دون بيان الواجب فيه فلا يحتج به على العموم في الواجب فيه، وإذا تعارض الاحتمالان سقط الاستدلال به على وجوب الزكاة في

---

(١) رواه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر.

الخضراوات، ومثَّله أيضًا في موضع آخر بقصَّة المحرم الذي وقع عن راحلته فمات، وقال فيه النبي ﷺ: «لَا تَمَسُّوهُ طِيبًا وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا»(١) قال: فهذا حكم في رجل بعينه فيحتمل أن يكون خاصًّا به فلا يتعدى إلى غيره، ويحتمل أن يعمه وغيره من المحرمين كما قاله الشافعي، وليس في اللفظ ما يرجح أحد الاحتمالين، فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في حق كل محرم مات، ومثَّل الاحتمال في مَحَلِّ الحكم بقصة غَيْلَانَ المتقدمة قال: لأن الاحتمال إنما هو في النسوة اللاتي هن محل الحكم فيصح الاستدلال به على التعميم.

ومثله أيضًا قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة ٣) قال: فإن الرقبة يحتمل أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك من احتمالات الأحوال غير أنها لما كانت في محل الحكم لم يكن نصها مجملًا ويصح الاستدلال به على العموم.

قلت: وكذلك المحرم الذي مات إنما جاء الاحتمالات فيه في مَحَلِّ الحكم لا في دليله، وليس في هذين الطريقين ما يتبين به الفرق بين المقامين؛ لأن غالب وقائع الأعيان الشكُّ واقع فيها في مَحَلِّ الحكم كما سيأتي تعداده، ومراتب الاحتمال في الأكثر على حدٍّ واحدٍ، والفرق بين المقامين واضح فإنَّ العموم المستفاد من ترك الاستفصال إنما جاء من حكمٍ لفظيٍّ ورد على قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة ويختلف الحكم بحسب اختلافها، فإذا حكم بشيء من غير استفصال عن كيفية وقوعها كان ذلك الحكم شاملًا لجميع وجوهها كما تقدم من الأمثلة.

ومثلها أيضًا حديث ابنِ عَمْرٍو(٢) المتفق عليه أنَّ رسول الله ﷺ أَتَاهُ رَجُلٌ

---

(١) رواه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباسٍ.

(٢) في د، ز: ابن عمر. والمثبت من الصحيحين.

وَهُوَ وَاقِفٌ عِنْدَ الْجَمْرَةِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: «ارْمِ وَلَا حَرَجَ» وَأَتَاهُ آخَرُ فَقَالَ: إِنِّي ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: «ارْمِ وَلَا حَرَجَ» وَأَتَى آخَرُ فقال: إِنِّي أفضت قبل أن أرمي؟ قَالَ: «ارْمِ وَلَا حَرَجَ»[1].

ومثله عن ابن عباس أيضًا[2] فلم يستفصل ﷺ هل كان عن علمٍ أو جهلٍ فيكون قوله: «لَا حَرَجَ» شاملًا لكلِّ الحالات من العمد والسهو والعلم والجهل وإلا كان ذلك إطلاقًا في موضع التفصيل، ولا يرد على ذلك حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في مثل هذا وأنَّ السَّائل قال: يَا رَسُولَ اللهِ لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ؟ قال: «اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ...» الحديث[3] لأن الأسئلة كانت متعددة فبعضهم قيد حاله بعدم الشعور، وبعضهم أطلق، والوقائع المتعددة لا يحمل فيها المطلق على المقيد لتباينها بحسب الوقائع في الخارج بخلاف الكلام من متكلم واحد.

ومنه أيضًا حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال للنَّبيِّ ﷺ: إِنِّي أَبِيعُ الْإِبِلَ بِالْبَقِيعِ فَأَبِيعُ بِالدَّنَانِيرِ، وَآخُذُ الدَّرَاهِمَ وَأَبِيعُ بِالدَّرَاهِمِ، وَآخُذُ الدَّنَانِيرَ آخُذُ هَذِهِ عَنْ هَذِهِ وَأُعْطِي هَذِهِ عَنْ هَذِهِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا بَأْسَ أَنْ تَأْخُذَهَا بِسِعْرِ يَوْمِهَا مَا لَمْ تَفْتَرِقَا وَبَيْنَكُمَا شَيْءٌ»[4] ففيه دليلٌ على جواز التصرف في الثَّمن الذي في الذِّمة قبل قبضه وإن كان في مدَّة الخيار من جهة أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يفصل بين مدة الخيار وما بعدها فكان الحكم شاملًا لهما.

ومنه أيضًا حديث الرجل الذي كان على خيبر وجاء بِتَمْرٍ جَنِيبٍ فقال له

---

(١) رواه البخاري (٨٣)، ومسلم (١٣٠٦) واللفظ له.

(٢) رواه البخاري (٨٤).

(٣) رواه البخاري (٨٣)، ومسلم (١٣٠٦).

(٤) رواه أبو داود (٣٣٥٤)، والترمذي (١٢٤٢)، والنسائي (٧/ ٢٨١) وضعفه الألباني في الإرواء ١٣٢٦.

النَّبِيُّ ﷺ: «أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا؟» قال: لَا إِنَّا نَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ فَقَالَ لَهُ: «لا تَفْعَلْ، بِعِ الْجَمِيعَ بِالدَّرَاهِمِ ثُمَّ اشْتَرِ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا» رواه البخاري[١]. فاحتجَّ به من جوَّزِ ذلك من غير قبضٍ كالشافعية والحنفية من جهة أن النَّبِيَّ ﷺ لم يفصل بين أن يكون ذلك البيع الثاني مع الأول أو مع غيره، وبين أن يكون ذلك بعد قبض الثمن أو قبل قبضه فيجوز في هذه الأحوال لما في ترك الاستفصال من شمولها.

ومنه إذنه ﷺ لثابت بن قيس رضي الله عنه في خلع امرأته على الحديقة التي كان أعطاها من غير تفصيل بين أن تكون حائضًا أو لا تكون[٢] فيدل ذلك على جواز الخلع في حالة الحيض ويستثنى ذلك من الطلاق وإن كان الخلع طلاقًا.

ومنه أيضًا حديث أبي سعيد رضي الله عنه قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ نَنْحَرُ النَّاقَةَ وَنَذْبَحُ الْبَقَرَةَ أَوِ الشَّاةَ فَنَجِدُ فِي بَطْنِهَا الْجَنِينَ أَنُلْقِيهِ أَمْ نَأْكُلُهُ؟ فَقَالَ: «كُلُوهُ إِنْ شِئْتُمْ فَإِنَّ ذَكَاتَهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ» رواه أبو داود والترمذي وحسنه[٣]. فلم يستفصل هل يوجد حيًّا أو ميتًا وهل ذكي أم لا فيكون الحكم شاملًا لكل ذلك.

ومنه أيضًا حديث بُرَيْدَةَ رضي الله عنه أن امرأة قالت للنَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَإِنَّهَا لَمْ تَحُجَّ أَفَيُجْزِئُ أَوْ يَقْضِي عَنْهَا أَنْ أَحُجَّ عَنْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ». رواه مسلم[٤]. ولم يستفصل أوصت بذلك أم لا فيؤخذ منه جوازه في كِلا الحالتين لترك الاستفصال.

وأما وقائع الأعيان فهي الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة فلا عموم له في كلها، وإذا حمل على بعضها وخصص به الحكم كان ذلك كافيًا في

---

(١) رواه البخاري (٢٢٠١)، ومسلم (١٥٩٣) من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة، وفيهما: بع الجمْعَ.

(٢) رواه البخاري (٥٢٧٣) من حديث ابن عباسٍ.

(٣) «سنن أبي داود» (٢٨٢٧)، «جامع الترمذي» (١٤٧٦).

(٤) «صحيح مسلم» (١١٤٩)، وورواه أبو داود (٢٨٧٧) واللفظ له.

إعمال الحديث وعدم إلغائه كما في الحديث المتفق عليه «أنَّ النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا سفر»[١] فإن هذا يحتمل أن يكون في مطرٍ وأن يكون في مرض، ولا عموم له في جميع الأحوال، فإذا حمل على بعضها كان كافيًا.

ومثله أيضًا ترديد النَّبِيِّ ﷺ ماعزًا حين أقرَّ بالزنا حتى أقرَّ أربع مرات[٢] فإنه يحتمل أن يكون ذلك لتوقُّفه في صِحَّةِ عقله أو لأنَّ حدَّ الزنا لا يقام إلا بعد الأربع، ومع قيام الاحتمال لا يتعين الثاني إلَّا بدليلٍ إذْ لا عموم له، وعلى مثل هذا حمل الحنفية حديث ابن عمر رضي الله عنهما: تَرَاءَى النَّاسُ الْهِلَالَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ، وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ[٣]، وكذلك الحديث الآخر في قبول شهادة الأعرابي وحده على هلال رمضان[٤] فقالوا: يحتمل أن يكون في حالة الغيم وأن يكون في حالة الصَّحو، ولا عموم له فيهما، فإذا حملناه على حالة الغيم كان ذلك كافيًا في العمل به، ثم أيَّدوا ذلك بأنَّ حالة الغيم يمكن ألَّا يراه إلا واحد فيثبت به، وأما في حالة الصَّحو فيستوي فيه أبصار الناظرين فلا يقبل فيه واحد.

وقالت الحنابلة في حديث عطية القرظي «أنه لما قتل النبي ﷺ بني قريظة كان من وجدوه أَنْبَتَ قُتِلَ ومن لم يُنْبِتْ لم يُقْتَلْ» هذا يحتمل أن يكون لأنهم أهل حرب لا يطلع على بلوغهم غالبًا، ويحتمل أن يكون شرعًا عامًّا، فإذا حمل على مورده كان كافيًا إذ لا عموم له.

---

(١) رواه البخاري (٥٤٣)، ومسلم (٧٠٥) من حديث ابن عباسٍ.

(٢) رواه مسلم (١٦٩٢، ١٦٩٣) من حديث ابن عباسٍ وجابر بن سمرة وفيه: فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ أَنَّهُ زَنَى.

(٣) رواه أبو داود (٢٣٤٢) وصححه الألباني.

(٤) رواه أبو داود (٢٣٤٠)، والترمذي (٦٩١)، والنسائي (٤/ ١٣١) وضعفه الألباني.

وقالوا أيضًا في صلاة الصَّحابة وهم قيامٌ خلفَ النَّبيِّ ﷺ في مرض وفاته وهو جالسٌ: إنَّ هذه قضيةُ عينٍ لا عموم لها فتختصُّ بهذه الحالة وهي ما إذا استفتح القوم الصلاة خلف إمام قائم فإنهم التزموا الصلاة من أولها قيامًا فلما جاء النبي ﷺ في أثناء الصلاة وصلى بهم جالسًا لم يلزمهم الجلوس لالتزامهم القيام من أول الصلاة فتكون هذه الحالة مخصصة لقوله ﷺ: «**وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ**»[1] والتخصيص خير من النسخ لاسيما مع احتمال القضية الأخيرة لما قلناه فلا عموم لها.

وكذلك قالوا أيضًا في حديث الفضل بن العباس: أَتَانَا رَسُولُ اللهِ ﷺ وَنَحْنُ فِي بَادِيَةٍ لَنَا وَمَعَهُ الْعَبَّاسُ رضي الله عنه فَصَلَّى فِي صَحْرَاءَ لَيْسَ بَيْنَ يَدَيْهِ سُتْرَةٌ وَحِمَارَةٌ لَنَا وَكَلْبَةٌ تَعْبَثَانِ بَيْنَ يَدَيْهِ». رواه أبو داود[2]: إن الكلبة تحتمل أن تكون غير سوداء فلا يناقض ذلك تنصيصه ﷺ في الحديث الآخر أن الكلب الأسود يقطع الصلاة[3] وعُلِّلَ بأنه شيطان فإن الحديث الأول لا عموم له في الألوان.

ومثله أيضًا حديث ابن عباس رضي الله عنهما «لَمَّا صلى مع الصحابة بمنى وأرسل الأَتَانَ تَرْتَعُ بين يدي بعض الصفِّ»[4] أجاب من يقول إن الحمار يقطع الصلاة بأن سترة الإمام سترة لمن خلفه، والغالب أنه كان بين يدي النبي ﷺ سترة. واعترض الآخرون بأنها قضية عين تحتمل أن يكون بين يدي النبي ﷺ سترة وأن لا يكون، وقد تقدم في الحديث أنه ﷺ صَلَّى إلى غير سترةٍ فلا عموم لتلك

---

(١) رواه البخاري (٦٨٨)، ومسلم (٤١٢) من حديث أم المؤمنين عائشة.

(٢) «سنن أبي داود» (٧١٨) وضعفه الألباني.

(٣) رواه مسلم (٥١٠) من حديث أبي ذرٍّ.

(٤) رواه البخاري (٧٦)، ومسلم (٥٠٤).

الواقعة التي بمنى حتى يتم الجواب.

ومنها أيضًا حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا «أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يصلي وهي مضجعة بينه وبين القبلة»[١] فإن من يقول بأن المرأة تقطع الصلاة خصه بمورده وقال: حالة الاضطجاع لا تضرُّ بخلاف حالة المرور إذْ لا عموم للفعل ويحتاج المخالف له إلى الفارق بين المار والمضطجع ويكون الإلحاق بالقياس.

ومنها أيضًا حديث جَرِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَمٍ فَاعْتَصَمَ نَاسٌ مِنْهُمْ بِالسُّجُودِ، فَأَسْرَعَ فِيهِمُ الْقَتْلَ فَأَمَرَ لَهُمْ النَّبِيُّ ﷺ بِنِصْفِ العَقْلِ... الحديث[٢]. قالت الحنفية: إنما أمر لهم بنصف العقل لأنه احتمل أن يكون سجودهم عن إيمانٍ صحيحٍ وأن يكون تَقِيَّةً؛ فاعتبر الحالتين وجعلوا هذا أصلًا لاعتبار الأحوال المتضادة، وأجاب أصحابنا بأنه لا يتعين ذلك بل يحتمل أن يكون عَلِمَ من بعضهم صحة الإسلام ومن بعضهم عدمه، ويحتمل أن يكون ذلك تألفًا لقلوبهم فلا يتمُّ به الاستدلال على ما ذكروه.

ومنها حديث أبي بَكْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه لما أدرك النبي ﷺ راكعًا فركع قبل أن يصلَ إلى الصفِّ ثم مشى حتى دخل فيه وقال له النبي ﷺ: «زَادَكَ اللهُ حِرْصًا وَلاَ تَعُدْ»[٣] فقيل عليه: إنه يحتمل أن يكون مشيه بعد الركوع حتى دخل في الصف ثلاث خطوات، ويحتمل أن يكون ذلك أقل من ثلاث ولا عموم له؛ فإذا حمل على ما دون الثلاث كان كافيًا ولم يكن فيه حجة لجواز المشي في الصلاة مطلقًا.

وقد احتجَّ أصحابنا لأن المفلس لا يستكسب بأنَّ الرجل الذي أفلس وباع

---

(١) رواه البخاري (٣٨٢)، ومسلم (٥١٢).

(٢) رواه أبو داود (٢٦٤٥)، والترمذي (١٦٠٤).

(٣) رواه البخاري (٧٨٣).

النبي ﷺ متاعه ثم قال لغرمائه: «خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ»[١] وهذا يرد عليه أن يكون النبي ﷺ عَلِمَ من حاله أنه ليس بِكَسُوبٍ وهو احتمال قوي؛ لأن الرجل كان بين يديه من الصحابة من يعلم حاله وحينئذٍ يكون هذا الكلام مختصًّا بهذا الرجل ولا يعمُّ كل واحدٍ.

فهذه وقائع كثيرة من قضايا الأحوال يتبيَّنُ بها الفرق بينها وبين ترك الاستفصال، وأن جميع قضايا الأعيان راجعة إلى أفعال محتملة وقوعها على وجوه متعددة ولا عموم لها في الجميع، فلا ينتهض الاستدلال بها في كل الأحوال بخلاف ترك الاستفصال، وتبيَّنَ بهذا أيضًا أن مراد الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله المنقول عنه في قضايا الأحوال أنه إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وتعذر بها الاستدلال أن ذلك بالنسبة إلى العموم لا على الإطلاق؛ فإن التمسك بها في صورة ما مما يحتمل وقوعها عليه غير ممتنع كما تقدم، ثم لابد وأن يكون ذلك الاحتمال منقدحًا قريبًا، فأما متى كان بعيدًا فلا اعتبار به كما قيل في صلاته ﷺ على النَجاشي[٢] فإن المالكية والحنفية لا يجيزون الصلاة على الغائب، فقالت المالكية: يحتمل أن يكون هذا خاصًّا بالنبي ﷺ، وأن يكون عامًّا، وقالت الحنفية: يحتمل أن يكون الله تعالى رفع سرير النجاشي له ﷺ حتى رآه وصلى عليه كما رفع له بيت المقدس حتى نعته وكلا الاحتمالين لا اعتبار به: أمَّا الخصوص فإنه على خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل والأصل في أفعاله أن تكون للتشريع، وأما الاحتمال الآخر فمرجوح أيضًا؛ لأن قبح مثل هذا الاحتمال

---

(١) رواه مسلم (١٥٥٦).

(٢) رواه البخاري (١٣١٧)، ومسلم (٩٥٢) من حديث جابر بن عبد الله.

يطرق الخلل إلى الاستدلال بكثير من أفعاله ﷺ.

ومن هذا أيضًا حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه كَانَ عَلَى جَمَلٍ لِأَبِيهِ فِي سَفَرٍ فَاشْتَرَاهُ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ عُمَرَ رضي الله عنه ثُمَّ قَالَ: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدَ اللهِ فَاصْنَعْ بِهِ مَا شِئْتَ» الحديث رواه البخاري[1] والأصح عند جمهور أصحابنا أنه لا يصح هبة المبيع قبل قبضه فاعتذر عن الحديث بأنه قضية عين يحتمل أن يكون النبي ﷺ قبضه قبض مثله قبل أن يهبه من عبد الله بن عمر قالوا: ومجرد هذا الاحتمال كافٍ في المنع من الاستدلال، ويرد عليهم بأن الأصل عدم هذا القبض، وأنه لو كان لنقل في سياق القصة بل هي ظاهرة ظهورًا قويًّا في أنه لم يقع سوى ما ذكر فيدل على جواز هبة المبيع قبل قبضه، فهذا ما يسَّر الله تعالى من الأمثلة لكل من المقامين.

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

وصلاته وسلامه على سيدنا محمد وآله وصحبه وجميع الأنبياء والمرسلين

وآل كل وسائر الصالحين آخر كتاب «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم»

والحمد لله رب العالمين

تم الكتاب المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

يوم الاثنين المبارك سلخ جمادى الآخرة سنة ١٠٤٣

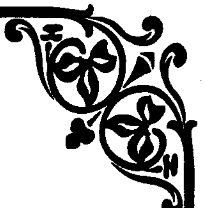
وحسبنا الله ونعم الوكيل

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

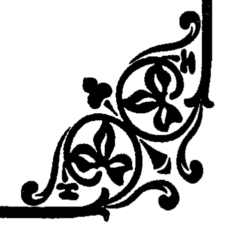
***

(١) «صحيح البخاري» (٢١١٥).



المائة المنتقاة
من مشيخة ابن البخاري



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ الأمين، المبعوث رحمةً للعالمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعد: فهذه قطعة من رسالة للحافظ العلائي رَحِمَهُ اللهُ انتقى فيها مائة حديث من مشيخة الفخر ابن البخاري.

توصيف النسخة الخطية

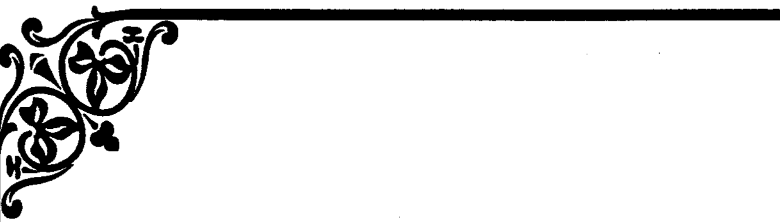
اعتمدت في تحقيقي على نسخة خطيَّةٍ وحيدة، وهي مصورة من مركز الملك فيصل بالرياض ضمن مجموع من ق١٤٤ - ق١٦٤.

توثيق الكتاب

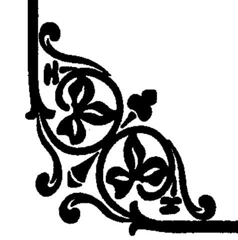
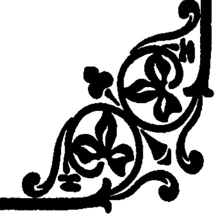
نسبه التقي الفاسي في «ذيل التقييد» (١/ ٤٧١)، والحافظ ابن حجر في «المجمع المؤسس» (٣/ ١٤٩، ٣١٦)، وفي «المعجم المفهرس» (ص٢٠٤)، وابن طولون في «الأحاديث المائة المشتملة على مائة نسبة إلى الصنائع» (ص٨).

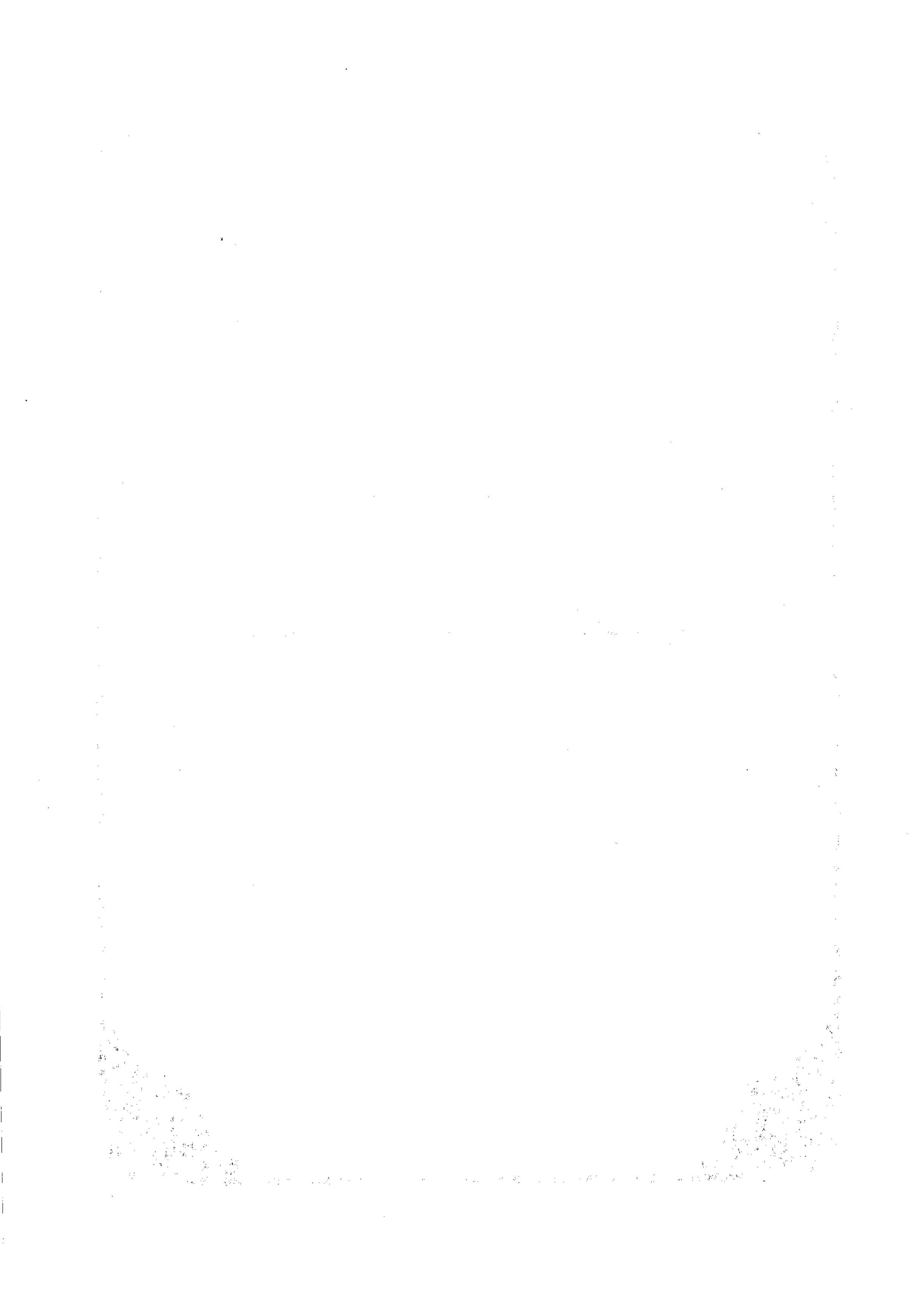
تكرر نسبة الكتاب للإمام العلائي في نهاية كل جزء من تجزئة النسخة.

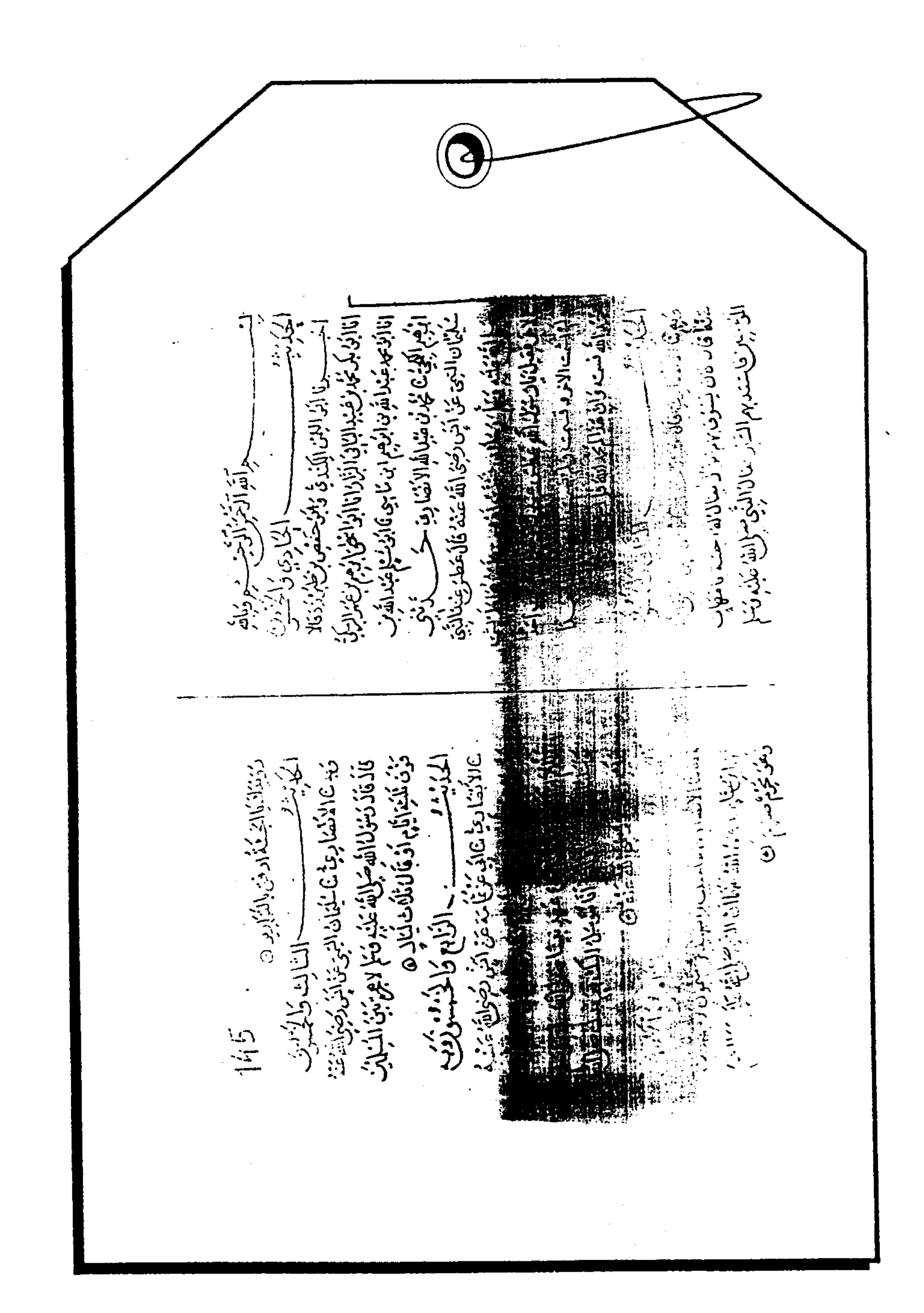
* * *



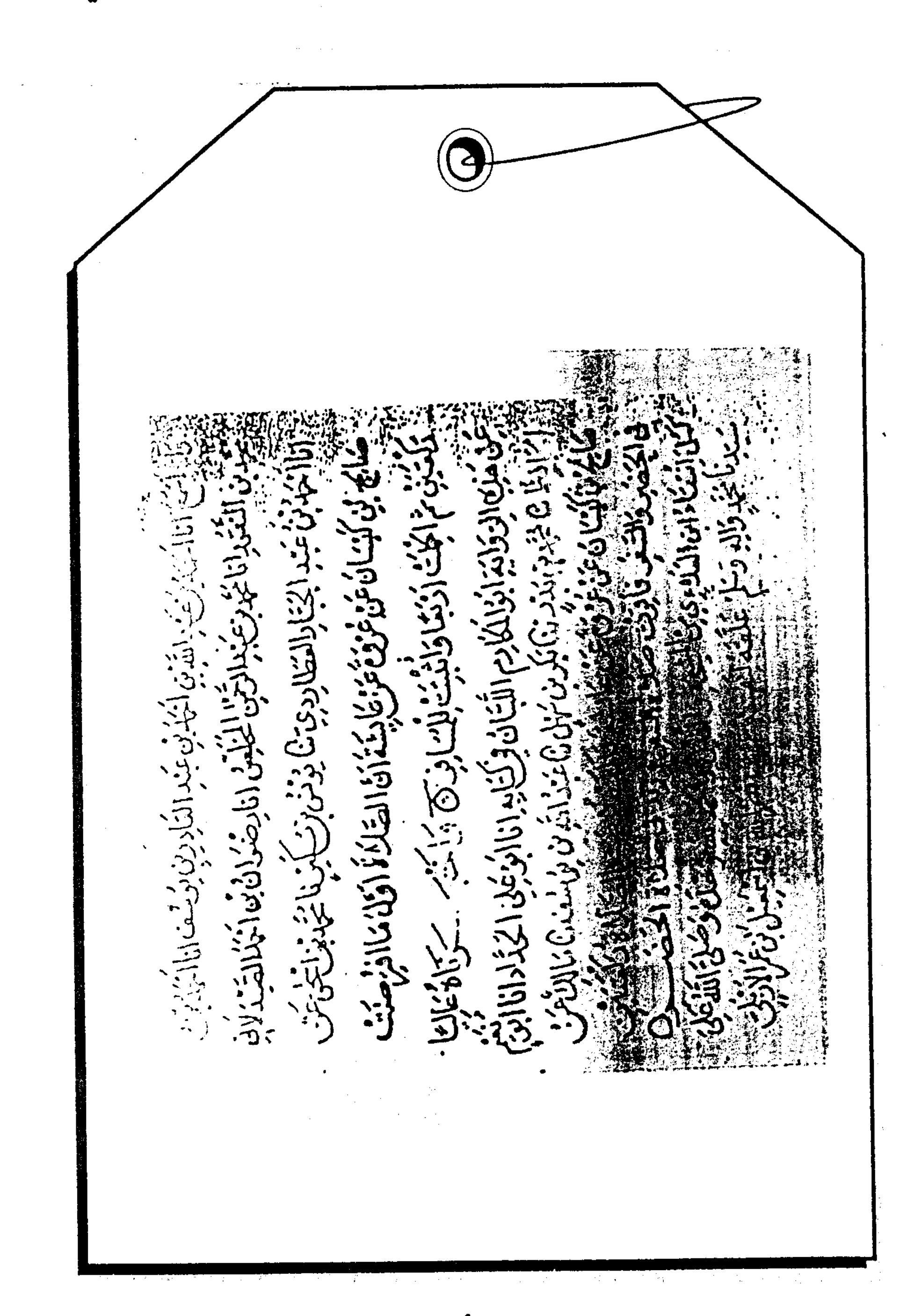

نماذج من النسخة الخطية





الورقة الأولى



الورقة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحديث الحادي والخمسون

أَخبَرَنَا أَبُو الْيُمْنِ الْكِنْدِيُّ وَأَبُو حَفْصِ بن طَبَرْزَدَ قَالَا: أَخبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي البزار، أَخبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُمَرَ الْبَرْمَكِيُّ، أَخبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ابْنِ مَاسِيٍّ، حَدَّثَنَا أَبُو مُسْلِمٍ عبد الله بن إِبْرَاهِيمَ الْكَجِّيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيُّ، حدثني سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قال: عطس عِنْد النَّبِي ﷺ رَجُلانِ فَشَمَّتَ أَوْ فَسَمَّتَ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الآخَرَ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ: عَطَسَ عِنْدَكَ رَجُلَانِ فَسَمَّتَّ أَحَدَهُمَا وَلَمْ تُسَمِّتِ الآخَرَ أَوْ فَشَمَّتَّهُ وَلَمْ تُشَمِّتِ الآخَرَ قَالَ: «إِنَّ هَذَا حَمِدَ اللهَ فَشَمَّتُّهُ، وَإِنَّ هَذَا لَمْ يَحْمَدِ اللهَ فَلَمْ أُشَمِّتْهُ»(١).

الحديث الثاني والخمسون

وَبِهِ حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ، قَالَ حُمَيْدٌ: حَدَّثَنَاهُ عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ يَسُوقُ بِهِمْ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ بِأُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، فَاشْتَدَّ بِهِمُ السَّيْرُ، فَقَالَ النَّبِي ﷺ: «رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ ارْفُقْ بِالْقَوَارِيرِ»(٢).

الحديث الثالث والخمسون

وَبِهِ حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَا هِجْرَةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، أَوْ قَالَ: ثَلَاثِ لَيَالٍ»(٣).

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٨٩٢).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٨٩٣).

(٣) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٨٩٥).

الحديث الرابع والخمسون

وبه حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ ثُمَامَةَ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه خَرَجَ بِالْعَبَّاسِ يَسْتَسْقِي بِهِ وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا إِذَا قُحِطْنَا عَلَى عهد نَبِيِّنَا ﷺ تَوَسَّلْنَا إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا، اللَّهُمَّ إِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّكَ ﷺ[١].

الحديث الخامس والخمسون

وبه حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ الشَّهِيدِ، عَنْ مَيْمُونَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ صَائِمٌ[٢].

الحديث السادس والخمسون

وبه حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا أَبِي عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: رَأَيْتُ الْكِتَابَ الَّذِي كَتَبَهُ أَبُو بَكْرٍ لِأَنَسٍ رضي الله عنهما عِنْدَ ثُمَامَةَ، فَكَانَ نَقْشُ الْخَاتَمِ: مُحَمَّد سَطْرٌ. وَرَسُول سَطْرٌ، وَاللهُ سَطْرٌ[٣].

الحديث السابع والخمسون

وَبِهِ إِلَى ابْنِ مَاسِيٍّ: حَدَّثَنَا أَبُو مُسْلِمٍ الْكَجِّيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ، عَنِ الْحَجَّاجِ وَهُوَ ابْنُ أَبِي عُثْمَانَ الصَّوَّافُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: **«ثَلَاثُ دَعَوَاتٍ مُسْتَجَابَاتٌ: دَعْوَةُ الصَّائِمِ، وَدَعْوَةُ الْمُسَافِرِ، وَدَعْوَةُ الْمَظْلُومِ»**[٤].

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩١٣).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩١٣).

(٣) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩١٣).

(٤) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩١٦).

الحديث الثامن والخمسون

وَبِهِ ثنا اللَّجِّيُّ، ثنا الْأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنِي حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سُلَيْمٍ فَرَأَى أَبَا عُمَيْرٍ حَزِينًا، فَقَالَ: «يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا بَالُ أَبِي عُمَيْرٍ حَزِينًا؟» فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ الله مَاتَ نغيره، فقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ»(١).

وَأَخْبَرَنَاهُ أيضا عُمَرُ بْنُ طَبَرْزَدَ، أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللهِ بْنُ الحَصين، أَخْبَرَنَا أَبُو طَالِبِ بْنُ غَيْلَانَ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْوَاسِطِيُّ، قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيَّ، فَقَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: كَانَ لِي أَخٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو عُمَيْرٍ، وَكَانَ لَهُ عُصْفُورٌ يَلْعَبُ بِهِ فَمَاتَ العصفور، وَكَانَ النَّبِي يَدْخُلُ بَيْتَنَا وَيَقُولُ: «أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ»(٢).

وَبِهِ إِلَى الشَّافِعِيِّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ الْقَاضِي، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ فذكره بنحوه.

الحديث التاسع والخمسون

أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ الْحَسَنِ وَعُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُكْتِبُ قَالَا: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي الْحَاسِبُ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَاقِلَانِيُّ وَأَنَا حَاضِرٌ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ حَمْدَانَ بْنِ مَالِكٍ الْقَطِيعِيُّ إِمْلاءً، حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا أَبُو عبد الرَّحْمَن المقرئ، عَنْ حَيْوَةَ وَابْنِ لَهِيعَةَ قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو هَانِيءٍ حُمَيْدُ بْن هَانِئٍ الْخَوْلَانِيُّ، أنه سَمِعَ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبُلِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو ﷺ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: «مَا

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٨٤٩).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٨٥٠).

مِنْ غَازِيَةٍ تَغْزُو فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُصِيبُونَ غَنِيمَةً إِلَّا تَعَجَّلُوا ثُلُثَيْ أَجْرِهِمْ من الآخِرَةِ وَبَقِيَ لَهُمُ الثُّلُثُ؛ فَإِنْ لَمْ يُصِيبُوا غَنِيمَةً تَمَّ لَهُمَا أَجْرُهُمْ»(١).

الحديث الستون

أَخبَرَنَا ابْنُ طَبَرْزَدَ، أَخبَرَنَا ابْنُ الحَصِينِ، أَخبَرَنَا ابْنُ غَيْلَانَ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ مَسْلَمَةَ الْوَاسِطِيُّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخبَرَنَا الْحَجَّاجُ، عَنْ فُضَيْلٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُول اللهِ ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ»(٢).

آخر العشرة السادسة من المائة المنتقاة من مشيخة ابن البخاري الظاهرية انتقاء العلائي، كتبه عمر بن نصر الله الشافعي.

* * *

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٢١).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٧١).

العشرة السابعة من المائة المنتقاة من مشيخة ابن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحديث الحادي والستون

أَخْبَرَنَا أَبُو الْمَكَارِمِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ اللَّبَّانُ، وَأَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ نَصْرٍ الْأَصْبَهَانِيَّانِ، إِجَازَةً مِنْهُمَا، قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْحداد والثاني حَاضِرٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ فَارِسٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَبِيبٍ الْعِجْلِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَذَكَرَ شَمطَ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: كَانَ إِذَا ادُّهِنَ لَمْ يُرَ، وَإِذَا لَمْ يدهن تبين لنا(١).

الحديث الثاني والستون

وبه حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ، أنه سَمِعَ ابْنَ أَبِي أَوْفَى صَاحِبَ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَكَانَ قَدْ شَهِدَ بَيْعَةَ الرِّضْوَانِ قَالَ: كُنَّا يَوْمَئِذٍ أَلْفًا وثلاثمائة، وَكَانَ أَسْلَمُ يَوْمَئِذٍ ثُمُنَ الْمُهَاجِرِينَ(٢).

الحديث الثالث والستون

وبه حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: انْشَقَّ الْقَمَرُ عَلَى عهد رَسُول الله ﷺ(٣).

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٣٨).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٣٩).

(٣) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٤٤).

الحديث الرابع والستون

وبه حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا رضي الله عنه يَقُولُ: جَمَعَ الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَرْبَعَةٌ، أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، وَمُعَاذٌ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَبُو زَيْدٍ، قُلْتُ: مَنْ أَبُو زَيْدٍ؟ قَالَ: أَحَدُ عُمُومَتِي(١).

الحديث الخامس والستون

وبه حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عِيَاضٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ أَحَبُّ الْعِرَاقِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ الذِّرَاعَ ذِرَاعَ الشَّاةِ، وَقَدْ كَانَ سُمَّ فِيهَا، وَكَانَ يَرَى أَنَّ الْيَهُودَ سَمُّوهُ(٢).

الحديث السادس والستون

وبه حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زِرٍّ، عَنْ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ غُرَّةِ كُلِّ شَهْرٍ(٣).

الحديث السابع والستون

أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ طَبَرْزَدَ، أَخْبَرَنَا هبة الله بْنُ الْحَصِينِ، أَخْبَرَنَا محمد بْنُ غَيْلَانَ، أَخْبَرَنَا محمد بن عبد الله الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرْبِيُّ وإِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ الْقَاضِي قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ القعنبي، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُول اللهِ ﷺ: «**لَا يَرِثُ الْمُؤْمِنَ الْكَافِرُ**»(٤).

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٤٧).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٥٠).

(٣) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ٩٥٢).

(٤) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٠٢٣).

وبه إلى الشَّافِعِيِّ، حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُوسَى وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْبَصْرِيُّ، قال الأول: حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ. وقال الثاني: حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، قَالا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُول الله ﷺ قَالَ: «**لا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ**»(١).

الحديث الثامن والستون

أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ الأَنْصَارِيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ حَمْزَةَ بْنِ خَضِرٍ السُّلَمِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ أَبِي الْحَدِيدِ، أَخْبَرَنَا جَدِّي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُثْمَانَ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ السَّامَرِّيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكِيعٌ قَالا: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الْمُرَاوِحِ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «**إِيمَانٌ بِاللهِ وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللهِ**» قُلْتُ: فَأَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «**أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا وَأَغْلاهَا ثَمَنًا**»، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: «**تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ**»، قُلْتُ: فَإِنْ ضَعُفْتُ عَنْ ذَلِكَ، قَالَ: «**تَدَعُ النَّاسَ مِنَ الشَّرِّ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ**»(٢).

وَأَخْبَرَنَاهُ أَعْلَى مِنْ هَذَا بِدَرَجَةٍ أَبُو الْمَكَارِمِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ التَّيْمِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ نَصْرٍ الأَصْبَهَانِيَّانِ إِجَازَةً مِنْهَا، قَالا: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُقْرِئُ وَالثَّانِي حَاضِرٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُوسُفَ بْنِ خَلادٍ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَرَجِ الأَزْرَقُ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٠٢٣).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٠٤٧).

مُرَاوِحٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «**أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا وَأَغْلاهَا ثَمَنًا**»(١).

الحديث التاسع والستون

أخبرنا حَنْبَلُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، أَخْبَرَنَا ابن الحَصِين، أَخْبَرَنَا ابنُ الْمُذْهِبِ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الْقَطِيعِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَل، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ ح

وَأَخْبَرَنَا أَعْلَى مِنْ هَذَا بِدَرَجَةٍ أَبُو الْمَكَارِمِ اللَّبَّانُ فِي كِتَابِهِ، أَخْبَرَنَا أبو علي الحداد، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الطبراني ح

وأخبرنا أَبُو الْمَعَالِي مَحْمُود بْنُ أَحْمَدَ الْعَبْدَكَوِيُّ الْحَنَفِيُّ، وَأَبُو الْفُتُوحِ أَسْعَدُ بْنُ مَحْمُودِ بْنِ خَلَفٍ الْعِجْلِيُّ وَأَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْقُرَشِيُّ، وَأَبُو محمد أَسْعَدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَامِدٍ الثَّقَفِيُّ، وَعَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضْلِ الصَّيْدَلانِيُّ، وَأَبُو الْفَخْرِ أَسْعَدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ رَوْحٍ، وَأَبُو الْمَاجِدِ مُحَمَّدُ بْنُ حَامِدٍ الْمُضَرِيُّ، وَمُحَمَّدٌ وَعَفِيفَةُ ابْنَا أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ الفارقاني مِنْ أَصْبَهَانَ قَالُوا: أَخْبَرَتْنَا فَاطِمَةُ بِنْتُ عَبْدِ اللهِ الْجَوْزَدَانِيَّةُ، قَالَتْ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ رِيذَةَ، أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الطَّبَرَانِيُّ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سُوَيْدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا الثَّوْرِيُّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي مُسْلِمٍ الأَغَرِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**يُقَالُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ: إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصِحُّوا فَلا تَسْقَمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَعِيشُوا فَلا تَمُوتُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَمُوا فَلَا تَبْأَسُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشِبُّوا فَلا تَهْرَمُوا أَبَدًا**»(٢).

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٠٤٧).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٠٩١).

الحديث السبعون

أخبرنا أَبُو الْفُتُوحِ مُحَمَّدُ بْنُ محمد بن محمد بن عمروك البكري قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ قال: أَخْبَرَنَا أَبُو الأَسْعَدِ هِبَةُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ العنزي، أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَحِيرِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ الْحَسَنِ الإِسْفَرَايِينِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الْحَافِظُ حَدَّثَنَا زكريا بن يحيى ح

وأخبرنا أَبُو الْمَكَارِمِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ اللَّبَّانُ قالا: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْغَفَّارِ بْنُ مُحَمَّدٍ الشِّيرُوِيُّ إِجَازَةً قَالُوا: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحِيرِي، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الأَصَمُّ، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى المروزي، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، أَنَّهُ سَمِعَ الْبَرَاءَ رضي الله عنه يَقُول: سَمِعت رسول الله ﷺ يَقُولُ: «إِذَا أَخَذَ أَحَدُكُمْ مَضْجَعَهُ» وَلَمْ يَقُلِ الأَصَمُّ: «أَحَدُكُمْ» يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَسْلَمْتُ نَفْسِي، وَإِلَيْكَ وَجَّهْتُ وَجْهِي، وَإِلَيْكَ فَوَّضْتُ أَمْرِي، وَإِلَيْكَ أَلْجَأْتُ ظَهْرِي رَغْبَةً وَرَهْبَةً إليك، لَا مَلْجَأَ وَلا مَنْجَى مِنْكَ إلا إِلَيْكَ، آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِرَسُولِكَ وَقَالَ الأَصَمُّ: أَوْ نَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَإِنْ مَاتَ مَاتَ عَلَى الْفِطْرَةِ»(١).

وَأَخْبَرَنَاهُ عُمَرُ بْنُ طَبَرْزَدَ قِرَاءَةً عَلَيْهِ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْبَنَّاءِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ النَّرْسِيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْوَرَّاقُ، حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَلَمَةَ الثَّقَفِيِّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنه فذكره بمعناه.

آخر العشرة السابعة المنتقاة من مشيخة ابن البخاري التي أخرجها العلائي منها. كتبه عمر بن نصر الله الشافعي.

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١١٢).

العشرة الثامنة من المائة المنتقاة من مشيخة ابن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحديث الحادي والسبعون

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْبَكْرِيِّ، أَخْبَرَنَا هِبَةُ الله بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْقُشَيْرِيُّ، أَخْبَرَنَا جَدِّي أبو الْقَاسِمِ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنِ هَوَازِنَ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّد الْخَفَّافُ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ السَّرَاجُ، حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**مَنْ نَسِيَ صَلاَةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»(١).

الحديث الثاني والسبعون

أخبرنا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي زَيْدِ الْكَرَّانِيُّ ومُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الصَّيْدَلانِيُّ في كتابيهما مِنْ أَصْبَهَانَ، قَالا: أَخْبَرَنَا مَحْمُودُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الصَّيْرَفِيُّ والثاني حاضر، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ فَاذشَاهْ وَأَنا أَبُو جَعْفَرِ الصَّيْدَلَانِيُّ ومحمد وَعَفِيفَةُ ابنا أَحْمَدَ الفَارقَانِي إذنًا منهم قالوا: أَخْبَرَتْنَا فَاطِمَةُ بِنْتُ عَبْدِ اللهِ الْجُوزدَانِيَّةُ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ رِيذَةَ، قَالا: أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الطَّبَرَانِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو مُسْلِمٍ يعني الكجِّي، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ هو النبيل، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»(٢).

الحديث الثالث والستون

وبهذا الإسناد حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ، عَنْ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ:

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١١٧).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١٢٦).

غَزَوْتُ مَعَ النَّبِي ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ، وَمَعَ زيد بْنِ حَارِثَةَ سَبْعَ غَزَوَاتٍ كان يؤمره علينا(١).

الحديث الرابع والسبعون

وبه حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ، عَنْ سَلَمَةَ رضي الله عنه قَالَ: بَايَعت رسول الله ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ، ثُمَّ تَنَحَّيْتُ، فَقَالَ: «يَا سَلَمَةُ أَلا تُبَايِعُ؟» قُلْتُ: قَدْ بَايَعْتُ، قَالَ: «أَقْبِلْ فَبَايِعْ»، فَدَنَوْتُ فَبَايَعْتُهُ، قُلْتُ: عَلامَ بَايَعْتَ يَا أَبَا مُسْلِمٍ، قَالَ: عَلَى الْمَوْتِ(٢).

الحديث الخامس والسبعون

أخبرنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ اللَّبَّانُ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الصيدلاني إِجَازَةً قالا: أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْحَدَّادُ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرِ الْجَابِرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عُمَيْسٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى عُمَرَ رضي الله عنه فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَءُونَهَا لَوْ عَلَيْنَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ لاتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا، فَقَالَ: وَأَيُّ آيَةٍ؟ فقَالَ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ فَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: إِنِّي لأَعْلَمُ الْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ، وَالْيَوْمَ الَّذِي أُنْزِلَتْ فِيهِ، نَزَلَتْ عَلَى رَسُول الله ﷺ بِعَرَفَاتٍ يَوْمَ جُمُعَةٍ(٣).

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١٥٦).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١٦٥).

(٣) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١٦٥).

الحديث السادس والسبعون

أخبرنا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ طَبَرْزَدَ قِرَاءَةً عَلَيْهِ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْبَنَّاءِ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَوْهَرِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْقَطِيعِيُّ، حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا هَوْذَةُ بْنُ خَلِيفَةَ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: من اتبع جَنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا فَلَزِمَهَا حَتَّى تُدْفَنَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ وَلَهُ قِيرَاطَانِ مِنَ الأَجْرِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا، ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ(١).

كذا وقع موقوفًا في الرواية وهو في الصحيح من هذا الوجه مرفوعًا:

أخبرناه كذلك حنبل المكبِّر، أَخبَرَنَا ابن الحَصِين، أَخْبَرَنَا ابن المذهب، أَخبَرَنَا القطيعي، حَدَّثَنَا عبد الله بن أحمد، حدثني أبي، حَدَّثَنَا يحيى، عن يزيد يعني ابن كيسان، حدثني أبو حازم، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال فذكره بنحوه(٢).

الحديث السابع والسبعون

أخبرنا أَبُو الْيُمْنِ زَيْدُ بْنُ الْحَسَنِ الْكِنْدِيُّ وَأَبُو الْبَرَكَاتِ دَاوُد بن أَحمد بن ملاعب قِرَاءَةً على كل منهما وَأَنَا أَسْمَعُ. قال الأول: أَخبَرَنَا أَبُو مَنْصُورٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَزَّازُ، وقال الثاني: أَخبَرَنَا أَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْأُرْمَوِيُّ قَالَا: أَخبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ يُوسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمِهْرَوَانِيُّ، أَخبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْقَاضِي، حدَّثنا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١٨٠).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١١٨٠).

عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَن النَّبِي ﷺ لَمَّا جَاءَ إِلَى مَكَّةَ دَخَلَهَا مِنْ أَعْلاهَا وَخَرَجَ مِنْ أَسْفَلِهَا(١).

الحديث الثامن والسبعون

أخبرنا أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَيِّدِهِمْ الأنصاري وأبو العباس الخضر بن كامل بن سبيع وأم الفضل زينب ابنة إبراهيم بن محمد القيسي قراءةً على كل منهم وأنا أسمع قالوا: أَخْبَرَنَا الإمام أَبُو الْفَتْحِ نَصْرُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمِصِّيصِيُّ، أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ ثَابِتٍ الْخَطِيبُ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحِيرِيُّ، حَدَّثَنَا حَاجِبُ بْنُ أَحْمَدَ الطُّوسِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ مُنِيبٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ عَمَّهُ غَابَ عَنْ قِتَالِ بَدْرٍ، فَقَالَ: غِبْتُ عَنْ أَوَّلِ قِتَالٍ قَاتَلَ رَسُول الله ﷺ الْمُشْرِكِينَ فذكر الحديث(٢).

أخبرناه عاليًا بدرجةٍ أَبُو الْمَكَارِمِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الأَصْبَهَانِيُّ فِي كِتَابِهِ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ المقرئ، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُوسُفَ بْنِ خَلادٍ، حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ بَكْرٍ، حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: غَابَ أَنَسُ بْنُ النَّضْرِ عَمُّ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ قِتَالِ بَدْرٍ، فَلَمَّا قَدِمَ، قَالَ: غِبْتُ عَنْ أَوَّلِ قِتَالٍ قَاتَلَ رَسُولُ الله ﷺ الْمُشْرِكِينَ، لَئِنْ أَشْهَدَنِي اللهُ قِتَالًا لَيَرَيَنَّ اللهُ مَا أَصْنَعُ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ انْكَشَفَ النَّاسُ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ هَؤُلاءِ يَعْنِي الْمُشْرِكِينَ وَأَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلاءِ يَعْنِي الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ مَشَى بِسَيْفِهِ فَلَقِيَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: أَيْ سَعْدُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لأَجِدُ رِيحَ الْجَنَّةِ دُونَ أُحُدٍ وَاهًا لِرِيحِ الْجَنَّةِ، قَالَ: فَمَا

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٢٠٦).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٢٢٣).

اسْتَطَعْت يَا رَسُولَ اللهِ مَا صَنَعَ قَالَ أَنَسٌ: فَوَجَدْنَاهُ بَيْنَ الْقَتْلَى فِيهِ بِضْعٌ وَثَمَانُونَ جِرَاحَةً، مِنْ ضَرْبَةٍ بِسَيْفٍ وَطَعْنَةٍ بِرُمْحٍ وَرَمْيَةٍ بِسَهْمٍ، قَدْ مَثَّلُوا بِهِ فَمَا عَرَفْنَاهُ حَتَّى عَرَفَتْهُ أُخْتُهُ بِبُنَانِهِ، قَالَ أَنَسٌ: فَكُنَّا نَقُولُ فيه أُنْزِلَتْ هَذِهِ الآيَةُ: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَـٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْـهِ﴾ إِنَّهَا فِيهِ وَفِي أَصْحَابِهِ[1].

الحديث التاسع والسبعون

أخبرنا أَبُو الْيُمْنِ زَيْدُ بْنُ الْحَسَنِ الكندي، وَأَبُو حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ طَبَرْزَدَ، قالا: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي الْبَزَّازُ، أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُمَرَ الْبَرْمَكِيُّ حُضورًا، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَاسِيٍّ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْكَجِّيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ، عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُول الله ﷺ فِي سَفَرٍ، فَتَرَقَّيْنَا عَقَبَةً أَوْ ثَنِيَّةً، فَكَانَ الرَّجُلُ مِنَّا إِذَا مَا عَلاهَا قَالَ: لَا إِلَهَ إِلا اللهُ، وَاللهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ رَسُول الله ﷺ: «إِنَّكُمْ لا تُنَادُونَ أَصَمَّ وَلا غَائِبًا وَهُوَ عَلَى بَغْلَةٍ يَعْرِضُهَا»، فَقَالَ: «يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ أَلا أُعَلِّمُكَ كَلِمَةً مِنْ كَنْزِ الْجَنَّةِ». قَالَ: قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: «لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللهِ»[2].

وأخبرنا أبو حفص بن أبي بكر الدَّارَقَزِّيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ قال: أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الشَّيبانِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو طَالِبِ بْنُ غَيْلانَ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْبَصْرِيُّ، حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ به.

وبه قال الشافعي: حَدَّثَنَا قَاسِمٌ الْمُطَرِّزُ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الأَعْلَى، حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بن سليمان، عَنْ أَبِيهِ، حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه فذكره بنحوه.

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٢٢٤).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٢٨٧).

وبه قال الشافعي حَدَّثَنَا مُعَاذُ بن المثنى، حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ التيمي به.

الحديث الثمانون

أَخْبَرَنَا أَبُو الْمَكَارِمِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ اللَّبَّانُ فِي كِتَابِهِ، أَخْبَرَنَا أبو علي الحداد، أَخْبَرَنَا أبو نعيم الحافظ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَّادٍ، [نَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَرَجِ بْنِ مَحْمُودٍ الأَزْرَقُ، حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ تَمِيمٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ السَّرِيِّ](١) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ ﵁ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «سَيَلْعَنُ آخِرُ هَذِهِ الأُمَّةِ أَوَّلَهَا، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ عِلْمٌ فَلْيُظْهِرْهُ، فَإِنَّ كَاتِمَ الْعِلْمِ يَوْمَئِذٍ كَكَاتِمِ مَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ»(٢).

آخر العشرة الثامنة من المائة والأولان من هذه العشرة من الجزء السابع والأخيران من التاسع وما بين ذلك من الثامن والحمد لله وحده.

* * *

(١) سقط من الأصل. وأثبته من «مشيخة ابن البخاري».
(٢) «مشيخة ابن البخاري»(٢/ ١٣١١).

العشرة التاسعة من المائة المنتقاة من مشيخة الفخر ابن البخاري

رحمه الله تعالى آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحديث الحادي والثمانون

أخبرنا ابنُ طَبَرْزَدَ، أَخبَرَنَا ابنُ الحصين، أَخْبَرَنَا ابنُ غيلان، أَخبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا جعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ مُضَرَ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رضي الله عنه أنه سمع رَسُول الله ﷺ يَقُولُ: «إِذَا سَجَدَ الْعَبْدُ سَجَدَ مَعَهُ سَبْعَةُ آرَابٍ: وَجْهُهُ وَكَفَّاهُ وَرُكْبَتَاهُ وَقَدَمَاهُ»(١).

الحديث الثاني والثمانون

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ اللَّبَّانُ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الصَّيْدَلَانِيُّ في كتابيهما قالا: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَدَّادُ، أَخبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَابِرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي الْمُثَنَّي، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عُمَيْسٍ، عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه قَالَ: نزل رَسُول الله ﷺ بِالأَبْطَحِ فَجَاءَهُ بِلَالٌ فَآذَنَهُ بِالصَّلاةِ قَالَ: فَدَعَا بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ فَجَعَلَ النَّاسُ يَأْتُونَ وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، وَالظُّعُنُ يَمُرُّونَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْبَعِيرُ(٢).

الحديث الثالث والثمانون

أخبرنا عُمَرُ بْنُ طَبَرْزَدَ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي البزار وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٣١٨).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٣٢٧).

أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ السَّمَرْقَنْدِيُّ قال الأول: أَخْبَرَنَا أَبُو طَاهِرٍ عَبْدُ الْبَاقِي بْنُ مُحَمَّدٍ. وقال الثاني: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْبُسْرِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْكَرْخِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ قالوا:أنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّلْتِ.

وَأَخْبَرَنَا الْعَلامَةُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُدَامَةَ الْمَقْدِسِيُّ وَأَبُو الْقَاسِمِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ السُّلَمِيُّ، قَالا: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي ابْنُ الْبَطِّيِّ.

وقال الأول: أَخْبَرَنَا أيضًا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنُ تَاجِ الْقُرَّاءِ، قَالَا: أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَحْمَدَ الْبَانِيَاسِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّلْتِ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ الْهَاشِمِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو مُصْعَبٍ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الزُّهْرِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ وَالْحُسَيْنِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِمَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه أن رَسُول الله ﷺ نَهى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ[1].

وأخبرناه أيضًا حَنْبَلُ الْمُكَبِّرُ، أَخْبَرَنَا ابن الحصين، أَخْبَرَنَا ابن المذهب، أَخْبَرَنَا القطيعي، أَخْبَرَنَا عبد الله بن أحمد، حدثني أبي، حَدَّثَنَا سفيان بن عيينة، عن الزهري، فذكره بمثله.

وبه قال: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى رضي الله عنه قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ.

وأخبرناه أيضًا ابن طَبَرْزَدَ، أَخْبَرَنَا ابن الحصين، أَخْبَرَنَا ابن غيلان، أَخْبَرَنَا أبو بكر الشافعي، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْوَاسِطِيُّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ،

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٣٧٤).

أَخْبَرَنَا الْحَجَّاجُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ وَثَابِتِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنه أن رَسُول الله ﷺ نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ.

الحديث الرابع والثمانون

أخبرنا ابن طَبَرْزَدَ، أَخْبَرَنَا الحافظان إسماعيل بن أحمد بن عمر السمرقندي وعبد الوهاب بن المبارك الأنماطي قالا: أَخْبَرَنَا عبد الله بن محمد الصريفيني، أَخْبَرَنَا عبيد الله بن محمد بن حَبَابَةَ، أَخْبَرَنَا عبد الله بن محمد البغوي، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، أَخْبَرَنَا زُهَيْرٌ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: كَانَ رَسُول الله ﷺ يُقَبِّلُنِي وَهُوَ صَائِمٌ[1].

وأخبرناه ابن طَبَرْزَدَ أيضًا، أَخْبَرَنَا أبو بكر بن عبد الباقي الفرضي، أَخْبَرَنَا الحسن بن علي الجوهري، أَخْبَرَنَا أبو الحسن علي بن محمد بن كيسان، حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ الْقَاضِي، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ وَعَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ غِيَاثٍ قَالَا: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها به.

وأخبرنا ابن طَبَرْزَدَ أيضًا، أَخْبَرَنَا أبو غالب بن البنَّاء، أَخْبَرَنَا أبو محمد الجوهري، أَخْبَرَنَا أبو بكرٍ الْقَطِيعِيُّ، حَدَّثَنَا أبو شعيبٍ الحراني عبد الله بن الحسين، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها به.

وأخبرناه أعلى من هذه الطرق بدرجةٍ أبو جعفر الصيدلاني في كتابه قال: قرئ على أبي علي الحداد وأنا حاضر، أَخْبَرَنَا أبو نعيم الحافظ، حَدَّثَنَا عبد الله بن جعفر بن فارس، حَدَّثَنَا إسماعيل بن عبد الله بن سموية، حَدَّثَنَا أبو نعيم، حَدَّثَنَا سكن، قال: سمعت سارية قال: سمعت عائشة رضي الله عنها تقول بمثله.

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٣٨٩).

الحديث الخامس والثمانون

كتب إلينا أبو المكارم أحمد بن محمد اللَّبَّان الأصبهاني منها أن أبا بكرٍ عبد الغافر بن محمد الشيروي أخبرهم إجازة قال: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحِيرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الأَصَمُّ، حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمُرَادِيُّ، أَخْبَرَنَا الإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ، أَخْبَرَنَا مُسْلِمٌ هُوَ ابْنُ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ جريج، عَن عَطاء أَن النَّبِي ﷺ قَالَ لِعَائِشَةَ رضي الله عنها: طَوَافُكِ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ يَكْفِيكِ لِحَجِّكِ وَعُمْرَتِكِ[١].

وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ عَائِشَةَ وربما قال أن النَّبِي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها.

الحديث السادس والثمانون

وبالإسناد إلى الربيع بن سليمان، أَخْبَرَنَا الإمام الشافعي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَن رَسُول الله ﷺ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ[٢].

قَالَ عبد الْعَزِيز: فَذكرت ذَلِك لسهيل، فَقَالَ: أَخْبَرَنِي ربيعَة وَهُوَ عِنْدِي ثِقَة أَنِّي حدثته إِيَّاه وَلَا أحفظه.

قَالَ عبد الْعَزِيز: وَكَانَ سُهَيْل بعد يحدثه عَن ربيعَة عَنهُ عَن أَبِيه.

الحديث السابع والثمانون

وبه أَخْبَرَنَا الإِمَامُ الشَّافِعِيُّ، أَخْبَرَنَا عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شَافِعٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَت: كَانَ رَسُول الله ﷺ إِذا

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٣٩٦).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٣٩٩).

أَرَادَ سَفَرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ فَأَيَّتُهُنَّ خَرَجَ سَهْمُهَا خَرَجَ بِهَا(١).

الحديث الثامن والثمانون

وأخبرنا أبو المكارم اللبان، حَدَّثَنَا أبو بكر الشيروي من نيسابور، أَخْبَرَنَا أبو سعيد محمد بن موسى بن الفضل الصيرفي، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الأصم، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، أَخْبَرَنِي أَبِي وَشُعَيْب بن الليث، عَنِ اللَّيْثِ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَمِعْتُ حَمْزَةَ بْنَ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُول: قَالَ رَسُول الله ﷺ: **«مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ»**(٢).

الحديث التاسع والثمانون

أخبرنا محمد بن أحمد بن نصر الأصبهاني منها إجازة قال: أَخْبَرَنَا الحسن بن أحمد المقرئ وأنا حاضر، أَخْبَرَنَا أبو نعيم الحافظ، أَخْبَرَنَا سليمان بن أحمد الحافظ، حَدَّثَنَا إسحاق بن إبراهيم الدبري، أَخْبَرَنَا عبد الرزاق، عن ابن جريج، سمعت عبد الله بن أَبِي عَمَّارٍ، يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَابَيْه، عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إِنَّمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ، فَقَالَ عُمَرُ بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: **«صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»**(٣).

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٤٠١).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٥٤٣).

(٣) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٤٦٥).

الحديث التسعون

وبالإسناد إلى أبي نعيم، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَّادٍ، حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عبد الله بنِ كُنَاسَةَ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ: الْمَرْءُ يُحِبُّ الْقَوْمَ وَلَمَّا يَلْحَقْ بِهِمْ؟ فَقَالَ رَسُول الله ﷺ: «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ»(١).

آخر العشرة التاسعة من المائة التي انتقاها ابن العلائي من مشيخة ابن البخاري الظاهرية والأحاديث السبعة الأول من هذه العشرة من الجزء التاسع والحديثان الأخيران من الجزء العاشر، والحمد لله وحده.

* * *

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٥٦).

العشرة العاشرة من المائة المنتقاة من مشيخة الفخر ابن البخاري

رحمه الله تعالى آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحديث الحادي والتسعون

أخبرنا عمر بن محمد بن طَبَرْزَدَ قراءة عليه، أَخْبَرَنَا محمد بن عبد الباقي الأنصاري وأبو المواهب أحمد بن محمد بن سلول الوراق قالا: أَخْبَرَنَا القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله الطبري، حَدَّثَنَا أبو أحمد بن محمد بن أحمد بن الغطريف بجرجان، حَدَّثَنَا أبو خليفة الفضل بن الحباب، حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ رِبْعِيٍّ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْبَدْرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: «إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ الأولى: إذا لم تَسْتَحي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»(١).

الحديث الثاني والتسعون

أخبرنا أبو حفص بن أبي بكر الْحَسَّانِيُّ، أَخْبَرَنَا أبو الحسن علي بن عبد الله بن الزاغوني وعبد الوهاب بن المبارك الأنماطي قالا: أَخْبَرَنَا أحمد بن محمد النقور، أَخْبَرَنَا أبو القاسم عيسى بن علي بن الجراح، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغَوِيُّ، حَدَّثَنَا كَامِلُ بْنُ طَلْحَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ح.

وأخبرنا ابن طَبَرْزَدَ أيضًا، أَخْبَرَنَا محمد بن عبد الباقي الأنصاري وإسماعيل بن أحمد السمرقندي، قال الأول: أَخْبَرَنَا أبي عبد الباقي بن محمد، وقال الثاني: أَخْبَرَنَا علي بن أحمد بن البسري وأحمد بن محمد النقور

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٦٠١).

وأحمد بن علي بن السائب قالوا أربعتهم: أَخْبَرَنَا أحمد بن محمد بن الصلت، أَخْبَرَنَا إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي، حَدَّثَنَا أبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، عن مالك بن أنس ح

وأخبرنا ابن طَبَرْزَدَ أيضًا، أَخْبَرَنَا محمد بن عبد الباقي البزار، أَخْبَرَنَا محمد بن أحمد حسنون النرسي، أَخْبَرَنَا أبو الحسن عبد الوهاب بن الحسن الكلابي، حَدَّثَنَا أبو بكر محمد بن صريم العقيلي، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عن سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁ قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: «السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ نَوْمَهُ وَطَعَامَهُ وَشَرَابَهُ، فَإِذَا قَضَى أَحَدُكُمْ نَهْمَتَهُ مِنْ سَفَرِهِ» وقال أبو مصعب: «من وَجْهِهِ، فَلْيُعَجِّلِ الرُّجُوعَ إِلَى أَهْلِهِ». وقال كامل بن طلحة: «فَإِذَا قَضَى أَحَدُكُمْ سَفَرَهُ فَلْيَرْجِعْ إِلَى أَهْلِهِ»(١).

الحديث الثالث والتسعون

وبهذا الإسناد إلى أبي مصعب الزهري وهشام بن عمار قالا: حَدَّثَنَا مالك ح

وأخبرنا زيد بن الحسن الكندي والخضر بن كامل بن سالم قراءة عليهما قالا: أَخْبَرَنَا الحسين بن علي بن أحمد المقرئ، أَخْبَرَنَا أحمد بن محمد بن النقور، أَخْبَرَنَا محمد بن عبد الله بن أخي ميمي ح

وأخبرنا عمر بن طَبَرْزَدَ وداود بن أحمد بن ملاعب قالا: أَخْبَرَنَا محمد بن عمر الأرموي، أَخْبَرَنَا أبو الحسن جابر بن ياسين، أَخْبَرَنَا عمر بن إبراهيم الكتاني قَالَا: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ العفوي، حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ هِشَامٍ ومنصور بن أبي مزاحم ومحمد بن سليمان الأسدي يعني لوينا قالوا: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسٍ ﵁ قَالَ: دَخَلَ النَّبِي ﷺ مَكَّةَ وَعَلَى رَأْسِهِ مِغْفَرٌ

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٦٠٤).

فَلَمَّا نَزَعَهُ، قِيلَ لَهُ: هَذَا ابْنُ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ، قَالَ: «اقْتُلُوهُ». غير أن هشام بن عمار لم يذكر قصة ابن خطل(١).

الحديث الرابع والتسعون

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي زَيْدِ بْنِ حَمْدٍ الْأَصْبَهَانِيُّ كتابة مِنْهَا، أَخْبَرَنَا مَحْمُود بْنُ إِسْمَاعِيلَ الصَّيْرَفِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ ابْنِ فَاذْشَاه، أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ الطَّبَرَانِيُّ، أَخْبَرَنَا هَارُونُ بْنُ مَلُّولٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عبد الرَّحْمَن المقرئُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ «يُؤْتَى بِرَجُلٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يُؤْتَى بِالْمِيزَانِ ثُمَّ يُؤْتَى بِتِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مَدَّ الْبَصَرِ فِيهَا ذُنُوبُهُ وَخَطَايَاهُ، فَتُوضَعُ فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ، ثُمَّ يُؤْتَى بِقِرْطَاسٍ مِثْلِ هَذَا وَأَشَارَ بِيَدِهِ وَأَمْسَكَ بِإِبْهَامِهِ فِيهَا أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ فَتُوضَعُ فِي الْكِفَّةِ الْأُخْرَى، فَتَرْجَحُ بِخَطَايَاهُ وَذُنُوبِهِ»(٢).

الحديث الخامس والتسعون

وبهذا الإسناد إلى الطبراني، حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو الدِّمَشْقِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَمْزَةَ، قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهِرٍ.

وأخبرنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ اللَّبَّانُ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَدَّادُ، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، أَخْبَرَنَا أبو القاسم الطبراني، حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ الدِّمَشْقِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهِرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «قَالَ اللهُ تَعَالَى: يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بينكم مُحَرَّمًا فَلَا تظالموا، يَا عِبَادِي إنكم

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٧٥٠).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٢/ ١٧١١).

تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا أُبَالِي، فاستغفروني أَغفر لكم، وَيَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعِمُونِي أطعمكُم، وَيَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسُكُمْ، وَيَا عِبَادِي لَمْ يَبْلُغْ ضُرُّكُمْ فتضروني، وَلم يبلغ نفعكم أَن تنفعوني، يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَجِنَّكُمْ وَإِنْسَكُمُ اجْتَمَعُوا فَكَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ مِنْكُمْ لَمْ يُنْقِصْ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي مِثْقَالَ ذَرَّةٍ، وَيَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ اجْتَمَعُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي جَمِيعًا، فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَسْأَلَتَهُ لَمْ يُنْقِصْ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمخيط إِذا غمس فِي الْبَحْر، وَيَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدْنِي، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ»(١).

لفظ أبي نعيم الحافظ.

الحديث السادس والتسعون

أخبرنا عمر بن محمد بن طَبَرْزَدَ، أَخْبَرَنَا هبة الله بن محمد بن الحصين، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ غَيْلَانَ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْهَيْثَمِ البكري، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ، حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: «مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ: اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ إِلَّا حَلَّتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(٢).

الحديث السابع والتسعون

أخبرنا أَبُو الْمَكَارِمِ اللَّبَّانُ وَأَبُو جَعْفَرٍ الصَّيْدَلَانِيُّ قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَدَّادُ

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٧١٧).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٧٢٣).

والثاني حاضر، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَابِرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي الْمُثَنَّي، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يعني ابن أبي خالد، عَنْ قَيْسٍ وهو ابن أبي حازم، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ يعني ابن مسعودٍ قالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«لا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالًا فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ بِالْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا ويعلمها»**(١).

الحديث الثامن والتسعون

وبه قال الْجَابِرِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ نَافِعٍ، قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُول: خرج رَسُول الله ﷺ إِلَى قُبَاءٍ لِيُصَلِّيَ، فَجَاءَتِ الْأَنْصَارُ لِيُسَلِّمُوا عَلَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّي فَقَالَ لِبِلَالٍ: كَيْفَ رَأَيْتَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَرُدُّ حِينَ كَانُوا يُسَلِّمُونَ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ: هَكَذَا يَعْنِي إِشَارَةً(٢).

الحديث التاسع والتسعون

أخبرنا عمر بن طَبَرْزَدَ وسِتُّ الْكَتَبَةِ نِعْمَةُ بِنْتُ عَلِيِّ بْنِ يحيى بْنِ الطَّرَّاحِ قراءة على كل منهما وأنا أسمع قال الأول: أَخْبَرَنَا أَبُو مَنْصُور مُحَمَّد بن عبد الْملك ابْن خَيْرُونٍ. وقالت: أَخْبَرَنَا جَدِّي يَحْيَى بْنُ عَلِيِّ بْنِ الطَّرَّاح قَالَا: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْمُسْلِمَةِ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَضْل عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الزُّهْرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْفِرْيَابِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي مُوسَى الأشعري، عَنِ النَّبِي ﷺ قَالَ: **«مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَّةِ طَيِّبَةِ الطَّعْمِ طَيِّبَةِ الرِّيحِ، وَمثل الْمُؤْمِنِ**

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٧٦٤).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٧٦٨).

الَّذِي لا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَمَثَلِ التمرة طيبة الطَّعْم وَلَا وريح لَهَا، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الرَّيْحَانَةِ طَيِّبَةِ الرِّيحِ وَطَعَمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ مُرَّةُ الطَّعْمِ لا رِيحَ لَهَا»(١).

وبالإسناد إلى الفريابي، حَدَّثَنَا قتيبة بن سعيد، حَدَّثَنَا أبو عوانة، عن قتادة، عن أنسٍ، عن أبي موسى الأشعري فذكره.

وبه حَدَّثَنَا هدبة بن خالد، حَدَّثَنَا همام بن يحيى، حَدَّثَنَا قتادة، عن أنس به.

الحديث الموفي المائة

أخبرنا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الصَّيْدَلَانِيُّ فِي كِتَابِهِ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَدَّادُ وأنا حاضر، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلادٍ، ثنا الْحَارِث بْن أَبِي أُسَامَةَ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حميد الطَّوِيل، عَن أنس بْن مَالِكٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ سَقَطَ عَنْ فَرَسِهِ فَجُحِشَ شِقُّهُ أَوْ فَخِذُهُ، وَآلَى مِنْ نِسَائِهِ شَهْرًا، فَجَلَسَ فِي مَشْرَبَةٍ لَهُ، دَرَجُهَا مِنْ جُذُوعٍ، فَأَتَاهُ أَصْحَابُهُ يَعُودُونَهُ، قَالَ: فَصَلَّى بِهِمْ جَالِسًا وَهُمْ قِيَامٌ فَلَمَّا سَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِنْ صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا، وَإِنْ صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا» وَنَزَلَ لِتِسْعٍ وَعِشْرِينَ، فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ: إِنَّكَ آلَيْتَ شَهْرًا، قَالَ: «إِنَّ الشَّهْرَ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ»(٢).

آخر العشرة العاشرة وهي آخر المائة التي انتقاها ابن العلائي من مشيخة ابن البخاري الظاهرية والحديثان الأولان من هذه العشرة من الجزء الحادي عشر والحديثان الأخيران من الجزء الثالث عشر.

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٨١٨).

(٢) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٩١٤).

حديثٌ من الذي ذيَّلهُ المزي على المشيخة

أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْمُجِيبِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ زُهَيْرٍ الْحَرْبِيُّ قراءة عليه وأنا أسمع، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْقَادِرِ بْنِ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النَّقُّورِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُخَلِّصُ، أَخْبَرَنَا رِضْوَانُ بْنُ أَحْمَدَ الصَّيْدَلَانِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الْعُطَارِدِيُّ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها إِنَّ الصَّلَاةَ أَوَّلُ مَا افْتُرِضَتْ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ أُكْمِلَتْ أَرْبَعًا وَأُثْبِتَتْ لِلْمُسَافِرِ[1].

وَأَخْبَرَنَاهُ عاليًا عَنْ هَذِهِ الرواية أَبُو الْمَكَارِمِ اللَّبَّانُ فِي كِتَابِهِ، أَخْبَرَنَا أبو عَلِيٍّ الْحَدَّادُ، أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَدْرٍ، حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ سَهْلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ، فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ.

كمل انتقاء ابن العلائي من المشيخة والذيل والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

علقه لنفسه عمر بن نصر الله بن إسماعيل بن عمر الإربلي

* * *

---

(١) «مشيخة ابن البخاري» (٣/ ١٤١٩).

فهرس الموضوعات

* * *

من إصدارات الدار

مجموع رسائل الحافظ ابن عبد الهادي

تأليف

شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي

المقدسي الحنبلي

(٧٠٤-٧٤٤ هـ)

تحقيق

أبي عبد الله حسين بن عكاشة

الناشر

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

من إصدارات الدار

سلسلة المسائل الفقهية

مسائل الإمام أحمد بن حنبل

رواية

ابن هانئ

إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري

تحقيق

أبو عمر محمد بن علي الأزهري

الناشر
الفاروق الحديثة للطباعة والنشر